Orbis Biblicus et Orientalis 250

Le jeune héros

Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien

Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009

éditéspar Jean-Marie Durand, Thomas Römer et Michael Langlois

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par l'auteur.

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN: 978-3-7278-1695-6 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54371-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Sommaire

Avant-propos

Jean-Marie DURAND et Thomas RÖMER

L'existence au Collège de France de deux chaires qui concernent l'Orient ancien, celle d'Assyriologie et des Milieux bibliques, avec des périodes et des problématiques distinctes mais complémentaires, a incité les deux titulaires, Jean-Marie DURAND et Thomas RÖMER, à unifier leurs deux séminaires sous la forme d'un colloque international où ils devaient convier les membres de leur équipe du CNRS, l'UMR 7192 (« Proche Orient, Caucase, Iran : continuités et diversités »), et des collègues extérieurs pour aborder d'un point de vue plus large leurs problématiques propres. Leurs chaleureux remerciements s'adressent à ceux qui leur ont fait confiance et ont répondu à leur appel. De la même façon ils assurent de leur reconnaissance les autorités du Collège, et tout particulièrement leur administrateur, le professeur Pierre CORVOL, qui ont mis à leur disposition deux jours l'amphithéâtre Halbwachs et ses moyens. C'est en avril 2009 que s'y est déroulé le colloque interdisciplinaire sur le thème du « jeune héros » dont on trouvera ici les actes.

Les textes que nous a laissés la civilisation de Mari sont certes irremplaçables pour mieux comprendre le moment où l'époque dite amorrite commence son déclin, avant que ne se constitue le grand royaume de Babylone sous l'impulsion d'un Hammu-rabi, tout particulièrement l'affrontement des grandes puissances et l'expansion des Bédouins. Cela a, de plus, souvent intéressé les spécialistes de l'Occident du Proche-Orient. Mari documente effectivement des centres comme Carkémish, Alep, Qaṭna, Ugarit, Haṣor ou même Hattuša, qui ne nous sont connus par leurs propres archives que bien plus tard ; nous voyons par le témoignage des ambassadeurs ou des généraux mariotes que ce dont nous parlent les textes d'El Amarna était déjà en place au XVIII[e] s. av. n. è. Georges DOSSIN avait déjà informé ses contemporains des plus hautes sources historiques concernant Alep, Qaṭna ou Cana'an ; à l'heure actuelle nous voyons également que Qadesh ou la vallée de l'Oronte, dans la région d'Alalah, voire Alašiya, étaient aussi des lieux connus ou

fréquentés par des Mariotes. On ne peut donc plus dire aujourd'hui que l'histoire de ces régions ne commence qu'avec leurs textes et sont affaire simplement des spécialistes de l'époque du Bronze récent. Même Alalah qui, à son niveau VII, a laissé de précieuses attestations sur la vallée de l'Oronte pour la période immédiatement postérieure à la chute de Mari, ne fait plus figure d'exception documentaire, maintenant que les découvertes de nos collègues italiens à Tell Mardikh-Ebla, japonais au Tell Taban ou français à Terqa, ainsi que les trouvailles syriennes à Tell Sakka mettent en place une information précieuse sur la période intermédiaire entre celle de Mari et celle d'El Amarna pour ce qui concerne la Syrie intérieure.

On ne peut pas se contenter d'une indépendance des approches qui fasse que chaque documentation, celle de l'Est et celle de l'Ouest, tourne le dos à l'autre et l'ignore. Trop de preuves sont apportées année après année par les découvertes archéologiques qui tissent des liens de plus en plus notables entre les deux parties du Proche-Orient, même si chacune de ces régions a développé ses particularismes de façon irrémédiable, lesquels doivent néanmoins être pris par l'historien dans leurs totalités et non par fragments ; une attitude comparative simpliste ne satisferait personne, en bout du compte, car le spécialiste aime à réfléchir sur ce qui rend son domaine singulier plutôt que sur des ressemblances qui déséquilibrent trop souvent les ensembles en créant une réalité qui peut n'être souvent qu'un dénominateur commun réducteur.

L'effort qui est présenté ici ne consiste donc pas à « faire retrouver son antiquité » à un discours biblique dont les spécialistes entreprennent désormais de souligner les aspects récents et considèrent comme une œuvre d'époque bien moins ancienne qu'on ne le croyait encore il y a quelques décennies. Il se démarque ainsi des entreprises qui ont tenté de commenter des versets bibliques par des extrapolations de textes d'époque amorrite. Beaucoup de ces efforts ont été très souvent limités à la simple rencontre philologique, ce qui peut s'expliquer par l'apparentement linguistique très net des langues de l'Ouest et de l'Est ainsi que par une très grande proximité régionale. Quand on constate une rencontre qui marque de façon indéniable un emprunt, il est toujours prudent de penser qu'il s'agit d'une survivance d'âge amorrite dans l'Est, repensée, remaniée, passée ensuite à l'Ouest, au gré de ces innombrables déplacements humains de tous ordres, qu'ont connus au fil des siècles les sociétés proche-orientales. La chose empruntée risque ainsi d'être biaisée, et

il ne peut s'agir d'un emprunt direct vu la distance historique entre les deux documentations ; nous n'avons malheureusement pas encore les moyens dans les corpus pourtant si riches que nous a laissés la Mésopotamie cunéiforme de suivre l'héritage amorrite constaté au gré d'un hasard documentaire.

S'il est au delà de nos moyens d'établir un fil rouge entre les diverses documentations, certaines rencontres d'expressions ou des analogies structurelles forcent cependant l'attention, tant entre Mari et la Bible qu'entre les Bédouins amorrites et ceux que nous voyons actifs à l'époque préislamique. Peuvent évidemment être envisagées la possibilité d'une permanence, mais autant peut-être aussi celle d'une résurgence, tant l'homme, si divers soit-il, est cependant limité pour ses réalisations quand ses milieux culturels ou géographiques sont identiques ou analogues. Dans le premier cas, il reste à en établir les conditions ; dans le second, les modalités rhétoriques de l'expression peuvent donner à du neuf l'apparence de l'ancien, sans qu'il soit besoin de postuler un héritage direct.

Le colloque du Collège de France dont on trouvera ci-après la majeure partie des contributions s'est attaché à un grand thème, propre à l'idéologie proche-orientale, celui du « jeune héros » : autre que ces « aînés » auxquels les civilisations traditionalistes du Proche-Orient réservaient généralement le pouvoir et dont l'anthroponymie proclament fièrement l'aînesse, il réussit pourtant la plupart du temps, ou au moins pour un temps, à s'imposer, tant par ses dons personnels que par l'inconstance des dieux qui n'accordent pas leur faveur toujours aux mêmes. Les illustrations en sont multiformes. On a choisi de montrer que la typologie du thème répondait à des critères précis selon les époques. Le point de départ a été bien sûr la figure du jeune David qu'il est assez facile de faire entrer dans une typologie narrative, dont il est bien plus difficile d'établir la véracité historique, faute de traces locales non ambiguës ou de témoignages historiques extérieurs : David n'a pas laissé d'inscriptions et les rois étrangers ne parlent pas de lui dans leurs chroniques. La seule attestation de David (« Le Bien-Aimé » [de qui ?]) en dehors de la Bible se trouve, si l'interprétation majoritaire est suivie, dans une stèle trouvée à Tel Dan qui mentionne la « maison de David ». Si cette mention n'indique rien sur le personnage de David, elle atteste toutefois que le royaume de Juda a pu être appelé par les Araméens par le nom de son fondateur. Le récit biblique sur David contient nombre d'éléments qui ne s'expliquent

que difficilement comme pure invention littéraire : David au service des princes philistins, son comportement de « condottiere » sont peut-être des « traces de mémoire », pour reprendre une expression de l'égyptologue Jan ASSMANN. Il est pourtant évident que le récit de l'ascension du jeune David est construit à l'aide de motifs littéraires qui le présentent comme un jeune héros exemplaire.

Sur une durée d'un millénaire et demi les différentes façons d'appréhender cette figure correspondent en fait, chacune, à un mode particulier d'attestation : celle de Mari, composée presque exclusivement de documents primaires, raconte lettre par lettre la carrière d'un trublion, Samsî-Êrah (« Lune est mon dieu »), qui s'agite autant que David mais ne fait certes pas la même carrière ; la grande difficulté est de retrouver dans le fatras documentaire du palais amorrite la chronologie des missives : des recoupements avec d'autres dossiers permettent de se repérer dans l'imbroglio des nouvelles au jour le jour ; beaucoup des toponymes sont peu connus ou n'apparaissent parmi les chefs-lieux que pour disparaître de l'histoire ; la logique géo-politique dépasse rarement celle de l'occasion qui se présente et est saisie. Ce n'est qu'un court épisode de l'histoire très agitée de la Haute-Djéziré, région qui n'était pas promise à la gloire de la Palestine. La documentation venue d'Alalah concerne la geste d'Idrimi (« C'est mon aide ») : on a conservé, à l'époque du Bronze récent, une inscription commémorative dont la narration mouvementée prend des accents de roman d'aventures : le personnage, non flamboyant, est historique ; on n'a plus là que le résumé d'une vie ; les rapports qui ont pu en accompagner le déroulement sont absents, sans doute parce qu'ils ont été envoyés dans des centres politiques que nous ignorons et sous des formes qui ne nous sont pas encore attestées ; peut-être un jour les trouverons-nous sur la Côte ou à l'intérieur des terres, à Alep ou dans la résidence de Barattarna, quelle qu'elle fût. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'on y ait dit explicitement que les gens qui s'agitaient et progressaient du côté de l'Ouest comportaient parmi eux quelqu'un du nom d'Idrimi et qu'ils n'aient point été plutôt désignés comme une nébuleuse anonyme ou par un ethnique. Avec le texte biblique, ce n'est plus du tout un document historique, ni primaire ni de l'ordre de l'inscription, mais un palpitant récit d'aventures avec toute la chatoyance du conte où Histoire et Géographie ont certes leur part, non vérifiable pourtant, mais où prend désormais toute sa place la commémoration d'une jeunesse aventureuse.

Il pouvait être tentant, et l'un des auteurs a succombé à la tentation, de fabriquer à partir d'une de nos documentations les autres, ou du moins la dernière, pour voir comment d'un amoncellement de renseignements on peut fabriquer une hagiographie. L'histoire documentaire s'est d'ailleurs toujours prêtée à un tel jeu, dissimulant de plus en plus au fil des auteurs ses présupposés, le doigt de Dieu finissant par se dissimuler derrière le respect canin du document primaire, souvent sacralisé comme détenteur d'une vérité incontestable.

La grande différence entre Samsî-Êrah et ses continuateurs est évidemment que le premier a perdu et que ceux qui ont commémoré sa geste l'ont fait surtout dans leur souvenir, lequel est mort avec les thuriféraires jusqu'à ce que les archives royales de Mari sortent du secret de leur ensevelissement. Les autorités locales ou supra-régionales ne portaient d'ailleurs pas beaucoup dans leur cœur l'homme de sac et de corde que devait être ce Samsî-Êrah. Nous savons la vénération qui s'est attachée à David ; nous serions curieux de savoir *a contrario* ce que ceux chez qui il a porté le trouble disaient de lui et comment ils en parlaient. Le mieux loti des trois est sans doute Idrimi, plutôt discret sur ses agissements : il ne nous a laissé de lui que l'image qui lui convenait.

Ces trois éclairages montrent comment apprécier l'information à notre disposition d'historiens. Il n'est pas dit que l'un ne suppose pas d'autres formes. Celui qui rêve d'écrire une histoire globale devra néanmoins attendre que les hasards nous rendent la documentation manquante. Clio est certes une déesse patiente, faute de se trahir. Il ne serait, en tout cas, pas sain de penser que nos documentations sont closes pour toujours.

Il n'était pas possible, même en en restant à un niveau régional, d'établir une typologie complète du « jeune héros ». Diverses formes qui tiennent au mythe romancé, le plus souvent sous forme épique, mais aussi au discours historique, ont été étudiées par nos différents contributeurs. Il appert pourtant que le thème du jeune héros est souvent lié aux exploits d'un guerrier charismatique (Samson) et surtout d'un (jeune ou futur) roi. Même Saül, que la tradition juive et chrétienne construit comme un anti-héros ou la figure du roi maudit, est présenté dans la tradition la plus ancienne le concernant comme un jeune héros tout à fait exemplaire. Dans la Bible hébraïque qui s'est constituée après la disparition de la royauté judéenne, le motif du jeune héros royal a été transféré à des

« substituts ». C'est notamment le cas de Moïse qui, comme David, échappe à la reconstruction de l'historien, mais qui, au niveau littéraire, révèle facilement son caractère royal : sa naissance est construite à l'aide du motif de l'enfant exposé, et plus particulièrement sur le modèle de la naissance de Sargon. Comme Assarhaddon, David et d'autres, sa carrière se construit par une élection divine (qui compense un père absent ou effacé), un exil (chez Moïse à Madian) et un retour triomphant auprès des siens. La « longue durée » du motif du jeune héros (royal) se confirme également dans la figure de Daniel. Le livre biblique de Daniel, rédigé au IIe s. av. n. è. sur la base d'une collection légèrement plus ancienne, reprend une figure royale des mythes ougaritiques pour en former un modèle pour les Judéens en diaspora.

Il était naturel que, tourné essentiellement vers l'action, le jeune héros partage ses tribulations et, *de facto*, sa gloire, avec un fidèle compagnon, cela pouvant aller jusqu'à la négligence de celles qui pouvaient lui fournir une postérité physique, qui perpétuerait leur souvenir par piété familiale. Les femmes, dans cette société proche-orientale, étaient avant tout des organisatrices du dedans, le dehors étant une affaire d'hommes ; elles n'avaient donc que peu de rôle à jouer dans le domaine de l'action où elles laissaient leur place à un substitut, la notion de couple prenant ainsi d'autres aspects, même si existe Briséis entre Achille et Patrocle. L'épisode est cependant d'époque très récente et sous d'autres cieux que le Proche-Orient. À tout prendre, elles ne pouvaient guère, comme le montre Gilgameš, qu'exhorter à abandonner la vie d'aventure pour une existence confortable et bourgeoise, ce à quoi ne pouvait se résoudre qu'un ex-héros. La Bible hébraïque connaît une héroïne avec la figure d'Esther. Le livre qui lui est consacré, et qui a circulé sous des versions fort différentes les unes des autres, montre, à l'époque hellénistique, la construction d'une forme d'héroïsme féminin comparable à l'héroïsme masculin, alors que la mise en scène biblique du destin de la « reine » Athalie est marquée par la méfiance des rédacteurs masculins envers l'idée d'une prise du pouvoir par les femmes.

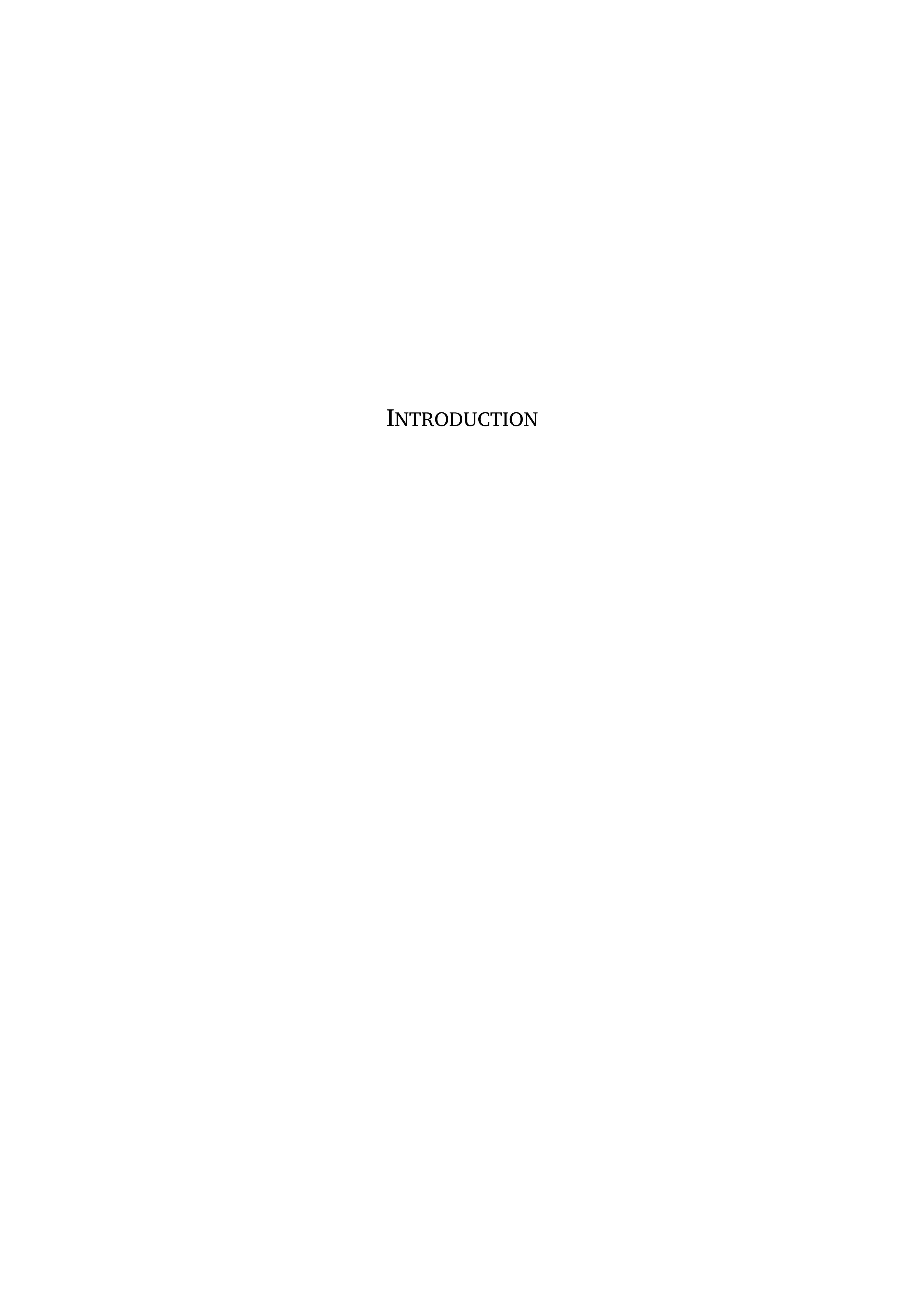
Le duo du héros et de son aide est une constante, de Gilgameš et Enkidu à Achille et Patrocle, en passant par David et Jonathan. Mais Idrimi, qui ne s'avoue pas un *maryannu*, a lui aussi un écuyer qu'on espère fidèle, quoiqu'il ne semble partager que l'errance au désert ;

et Samsî-Êrah avait un frère qui lui survécut et défendit sa mémoire ; il n'avait donc pu que partager son action. Le thème est ainsi constant (voir aussi Saül accompagné d'un *naʿar* lorsqu'il débute sa carrière royale en recherchant des ânesses disparues, ou encore le jeune Daniel biblique et ses amis qui partagent avec lui certaines épreuves). La solitude où l'on croit voir Assarhaddon, aimé par ses dieux plus que par son père, n'en est peut-être pas une, si l'on comprend que le véritable répondant du futur souverain est son armée qui l'amène à la ville d'Assur qui l'accueille pour son roi. Dans certains cas le thème de l'amitié devient constitutif dans la construction du héros. Les contributions traitant de Gilgameš et d'Enkidu, de David et de Jonathan, ainsi que d'Achille et de Patrocle, soulignent à juste titre que ces couples reflètent l'idéal d'une certaine « homosociabilité » (voir aussi les remarques dans la contribution sur la figure de Samson).

Ces remarques introductives résument partiellement l'organisation du volume. Après une introduction générale (LIVERANI), la première partie est consacrée aux récits historiques et littéraires de l'ascension réussie ou non du jeune héros à la royauté : Samsî-Êrah, Idrimi, David, Saül et Assarhaddon (GUICHARD, DURAND, MCKENZIE, EDELMAN, MARTI). Ensuite on trouvera une section sur des jeunes héros non-royaux et pourtant dépeints à l'aide des catégories royales : Samson, Moïse et Daniel (LEMARDELÉ, RÖMER, LANGLOIS). Deux contributions consacrées à Athalie et Esther (LEMAIRE, MACCHI) abordent le thème de l'héroïsme féminin, et une dernière section s'intéresse aux amitiés héroïques : Gilgameš et Enkidu, David et Jonathan, Achille et Patrocle (ZIEGLER, NIHAN, JAILLARD).

Nous remercions le professeur Christoph UEHLINGER d'avoir accepté la publication de ces actes dans la collection « Orbis Biblicus et Orientalis », collection qui convient fort bien au caractère trans- et interdisciplinaire de notre colloque.

Jean Marie DURAND et Thomas RÖMER, décembre 2010.



Introduction

Portrait du héros comme un jeune chien

Mario LIVERANI

Rien de nouveau sous le soleil

Déjà il y a 4000 ans les sages égyptiens se plaignaient de ce que tout avait déjà été dit et qu'il était désormais difficile de trouver des mots nouveaux, des expressions originales. Alors aujourd'hui ! Je n'entends pas cependant aborder ici une question philosophique, au niveau mondial. Je voudrais simplement — bien plus banalement — faire référence à mes relations personnelles au thème du « jeune héros ». Je m'en suis occupé il y a quarante ans et je pense avoir dit alors autant que je pouvais dire. Cela n'empêche pas que d'autres puissent ajouter divers apports sur la même ligne de recherche, voire la changer complètement pour introduire une approche originale. Mais, pour ma part personnelle, *quod dixi dixi.* Toutefois, un bref réexamen de la mémoire peut être de quelque utilité à cette occasion-ci[1].

Le facteur déclencheur dans l'étude du jeune héros fut certainement la publication (qui remonte à 1949)[2] de l'Inscription d'Idrimi, où le syndrome était exposé de façon claire et captivante. La lecture de l'inscription a suscité très vite une série de comparaisons avec d'autres textes (orientaux antiques et bibliques) ; Leo OPPENHEIM en 1955 a esquissé la ressemblance entre l'histoire d'Idrimi et celle de David[3], une comparaison développée ensuite par Giorgio BUCCELLATI en 1962[4]. Moi-même, je m'en suis occupé en 1967 à propos du motif de la « septième année » et puis, de façon plus ample, à propos de l'encadrement historique et littéraire des poèmes ougari-

[1] J'ai gardé mon texte tel qu'il a été lu lors du colloque, en ajoutant seulement les références bibliographiques nécessaires.

[2] S. SMITH, *The Statue of Idri-mi*, London, British Institute of Archaeology in Ankara, 1949.

[3] A. L. OPPENHEIM, *JNES* 14, 1955, p. 199-200.

[4] G. BUCCELLATI, « La 'carriera' di David e quella di Idrimi, re di Alalac », *Bibbia e Oriente* 4, 1962, p. 95-99.

tiques[5]. Deux contributions plus ponctuelles de moi sont survenues ensuite en 1972[6] lorsque j'ai comparé le motif initial (« partir en char dans le désert ») avec l'histoire du « Prince prédestiné », puis en 1974[7] quand j'ai comparé l'entière structure de l'histoire d'Idrimi avec celle de l'histoire biblique de Joas, en ajoutant d'autres cas connus par des traités hittites.

Avec le recul, je me demande si mon apport le plus concret et le plus essentiel n'est pas d'avoir fait passer la comparaison du niveau contingent au niveau structurel. L'histoire d'Idrimi ne « ressemble » pas aux autres histoires par hasard ou par imitation littéraire ; elle fait partie, avec beaucoup d'autres histoires, d'une structure narrative précise — cette structure narrative qui a été formalisée pour la première fois dans l'étude de Vladimir PROPP sur les contes russes[8], mais qui a une diffusion et une signification qui vont bien au delà des contes et bien au delà de la Russie. Dans le domaine qui nous intéresse ici, le Proche-Orient antique, ce type de récits se retrouve dans des inscriptions royales qui ont pour but une célébration commémorative ou apologétique, mais aussi dans des textes légendaires, de vrais contes à proprement parler, et même dans des lettres. Encore aujourd'hui nous utilisons le même schéma, dans ses lignes les plus générales, dans différentes formes de narration, en littérature ou encore au cinéma et à la télévision.

Il s'agissait donc de suivre diverses opérations : (1) en premier lieu, de reconstruire la structure logico-narrative ; (2) en second lieu, de recenser toutes les histoires qui adoptent une telle structure (totalement ou pour une grande part) ; (3) par conséquent, d'éclaircir le sens psychologique de l'histoire-type ; (4) en outre, d'en rechercher les motivations éventuelles ou les fonctionnalités sociales ou politiques ; (5), enfin, de mettre en relation le développement majeur, ainsi que les variantes les plus importantes, avec les milieux et les périodes historiques précis (ou au moins circonscrits).

---

[5] M. LIVERANI, « "Ma nel settimo anno…" », in *Studi sull'Oriente e la Bibbia*, Genova, Studio e Vita, 1967, p. 49-53 ; « L'epica ugaritica nel suo contesto storico e letterario », in *La poesia epica e la sua formazione*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1970, p. 859-869.

[6] M. LIVERANI, « Partire sul carro, per il deserto », *AION* 22, 1972, p. 403-415.

[7] M. LIVERANI, « L'histoire de Joas », *VT* 24, 1974, p. 438-453.

[8] V. J. PROPP, *Morfologija skazki*, Leningrad, Academia, 1928 ; *Morphology of the Folktale*, Paris, Mouton, 1958 ; *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1966.

Le schéma logico-narratif

La première opération — une opération de structuralisme littéraire, typique des tendances du siècle passé — est celle qui utilise davantage le travail de PROPP. En ayant recours, par simplicité, à ses symboles et en les appliquant à l'histoire d'Idrimi, on peut reconstruire un schéma comme celui du tableau 1.

Tab. 1. L'histoire du « jeune héros » selon la codification de PROPP

n°	*Fⁿ*	*Description*	*Description appliquée à Idrimi*
1	X	Dédommagement initial	Révolte dans la maison paternelle
2	e	Éloignement	Fuite de la famille à Émar
3	Y	Décision de réagir	Idrimi décide de réagir
4	↑	Le héros laisse sa maison	Idrimi se transfère à Ammiya
5	Z	Aides magiques	Idrimi a son char et cheval, puis trouve des compagnons
6			Pendant « sept » ans Idrimi reste caché
7	R	Déplacement d'un royaume à l'autre	Idrimi se rend de Ammiya à Alalakh
8	L + V	Combat et victoire contre l'antagoniste	Victoire pacifique (combat et antagoniste non mentionnés)
9	Rm	Élimination du manque initial	Idrimi reprend le trône
10	I	Identification	Le peuple est content
11	P	Persécution du héros	Hostilité de Barattarna pendant « sept » ans
12	S	Sauvetage	Pacte avec le Grand Roi en présence du peuple
13	N	Le héros monte sur le trône	Idrimi devient officiellement roi
14	C	Tâche difficile	Victoire militaire
15			Construction du palais
16			Réformes cultuelles
17		« tous vécurent heureux et contents pendant toute leur vie »	Le règne dure 30 ans au total

Aujourd'hui je n'aurais rien de significatif à ajouter ou à modifier, sauf à mieux montrer que certains passages sont fondamentaux et qu'ils correspondent aux soi-disant « fonctions » de PROPP. D'autres passages, en revanche, qui sont relatifs aux motivations sociales et idéologiques spécifiques d'un milieu déterminé ou d'une typologie textuelle déterminée — et donc présents dans l'histoire d'Idrimi — n'apparaissent pas nécessairement dans d'autres textes, par exemple

de nature fabuleuse ou légendaire. Cela vaut en particulier pour les déterminations chronologiques (qui manquent dans le schéma de PROPP), et pour les motivations propres de l'usurpation (en particulier l'effort à être ou à agir exactement comme les autres rois).

L'inventaire des cas pertinents

Établir l'inventaire des cas pertinents est une opération qui peut être menée dans des univers plus ou moins larges. Un inventaire pour ainsi dire « universel » n'est pas dans mes capacités, ne rentre pas dans les objectifs du présent colloque et, à mon avis, n'a pas d'autre utilité que de fournir des variantes ou des détails plus riches à l'analyse psychologique dont je m'occuperai ensuite. Cependant dans les inventaires des motifs fabuleux on peut trouver matériel abondant[9].

Je me limiterai donc à un schéma de récurrences des motifs singuliers dans une série de textes, qui ne soient pas trop éloignés de l'histoire d'Idrimi et que j'avais déjà auparavant incorporés au dossier. Le résultat est celui du tableau 2.

Tab. 2. Les thèmes essentiels (VT 24 : 440)

	1	2	3	4	5	6	7	8
Idrimi	×	×	×	×	×	×	×	×
Joas	×	×	×	×	×	×	×	×
Hattushili III	×	×	×	×	×	×	×	
Shattiwaza	×	×		×		×		
Tushratta	×	×		×		×		
Mashkhuiluwa	×	×		×		×		
Benteshina	×	×		×		×		

Mais la leçon de PROPP inclut aussi l'individuation des soi-disant « sphères » de fonctions relatives aux divers personnages-types (avant tout le protagoniste, l'adversaire, la dulcinée, le barbon). Ces « sphères » peuvent, elles aussi, être utilement mises sur un tableau, notre tableau 3.

[9] On peut consulter le répertoire de S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, VI, Helsinki, Rosenkilde and Bogger, 1936.

Tab. 3. Les sphères des personnages principaux

Protagoniste	*Antagoniste*	*Protecteur*	*Princesse*
Idrimi	Non-nommé	(Barattarna)	–
Joas	Athalie	Yoyada	–
Shattiwaza	Shuttarna	Shuppiluliuma	+
Hattushili III	Urkhi-Teshub	Shaushga	Pudukhepa
Tushratta	Utkhi	(Amenophis III)	(+)
Mashkhuiluwa	ses frères	Murshili II	Muwatti
Benteshina	Muwatalli	Hattushili III	Gassuliyawiya

Mes schémas ont l'évident défaut de partir du cas d'Idrimi et donc de recenser ce qui s'associe le mieux à celui-ci. D'ailleurs, comme dit au début, l'histoire d'Idrimi étant plus riche et détaillée que tant d'autres, et étant structurée de façon tout à fait linéaire (par exemple par rapport à celles de la Bible), elle a des motifs objectifs pour être prise comme cas-type. Pratiquement, j'ai mis dans le schéma les cas que j'avais signalés dans mes études « partir sur un char » et sur la comparaison entre Idrimi et Joas, puis le cas de Tushratta signalé à la RAI de 1998[10]. Il est certain que d'autres cas pourraient être ajoutés : depuis le début des études, Albright avait signalé le cas biblique de Joseph[11], et naturellement tous les assyriologues ont en tête Assarhaddon (« de tous mes frères j'étais le plus jeune »)[12]. Tous les cas qui retiennent notre attention dans ce colloque auraient certainement le droit d'occuper une colonne dans notre schéma.

Quoi d'autre pourrions-nous ajouter ? Je ne sais pas ; peut-être l'aiglon de l'histoire d'Étana, qui était le plus petit (*ṣeḫru*) de ses frères mais était extraordinairement perspicace (*atar ḫāsisu*) ?[13] Assurément, le proverbe babylonien selon lequel « l'aîné est un faible, mais la définition du cadet est d'être un héros puissant (*li-ʾ-*

---

[10] M. LIVERANI, « Mesopotamian Historiography and the Amarna Letters », in T. ABUSCH (éd.), *Historiography in the Cuneiform World*, Bethesda, CDL Press, 2001, p. 303-311.

[11] W. F. ALBRIGHT, « Some Important Recent Discoveries: Alphabetic Origins and the Idrimi Statue », *BASOR* 118, 1950, p. 11-20.

[12] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (AfO Beiheft 9), Graz, Selbstverlag, 1956, p. 40 (A I 8).

[13] J. V. KINNIER WILSON, *The Legend of Etana*, Warminster, Aris & Phillips, 1985, p. 92-93 (ii 45) et 96-97 (ii 97) ; aussi dans J. R. NOVOTNY, *The Standard Babylonian Etana Epic* (SAA, Cuneiform Texts 2), Helsinki, University, 2001, p. 17-18 (ii 45 et 98).

um qar-du) »[14]. Le jeune héros, pour être jeune doit être le plus jeune de ses frères (puis il grandit et vieillit, mais cela n'est pas pertinent).

Le sens de la trame narrative

Dans le schéma narratif le plus récurrent, le jeune héros est fils du roi, le plus jeune fils du roi, privé de son rôle et de ses espérances par un méchant adversaire, mais capable par la suite de retourner sur le trône, grâce à ses dons particuliers d'initiative et de courage, et surtout grâce à l'aide puissante d'un protecteur royal ou divin. Si le cas d'Idrimi peut être considéré comme représentatif, il faut reconnaître que le jeune héros est, ou peut être, un usurpateur et que son histoire pourrait être totalement retournée si elle était racontée par son adversaire.

Le fait est qu'un héritier qui accède normalement au trône paternel, tranquillement, sans problème d'opposition, n'a nul besoin de raconter une histoire de ce type, puisque la population l'a accepté paisiblement sans besoin d'explication aucune. Il n'a donc nul besoin de jouer au héros — comme disait BRECHT : Bienheureux les peuples qui n'ont nul besoin de héros !

Inversement, un usurpateur qui ne serait pas (ou au moins prétendrait être) de quelque façon fils de roi, ne peut jouer au héros parce qu'il lui manquerait le minimum requis, comme Urukagina, choisi par le dieu Ningirsu « parmi 36000 hommes »[15] (pour dire : la population entière du royaume). Mais, en général, l'usurpateur qui est défini « fils de personne » (*mâr la mamman*), ou d'un qui n'avait pas un trône (*lâ bêl kussî*), n'est pas qualifié de « héros », mais est méprisé en tant qu'imposteur, qu'intrus dans un rang qui n'est pas le sien.

(Soit dit entre parenthèses : dans notre monde de méritocratie bourgeoise, le « fils de personne », l'homme fils de ses œuvres, serait en théorie estimé plus méritant que l'héritier qui a trouvé une

---

[14] W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon, 1960, p. 86-87 ; 262-263.

[15] D. R. FRAYNE, *Presargonic Period (2700-2350 BC)* (RIME 1), Toronto, University Press, 2008, p. 261 (viii 5-6) et 267 (iv 7-8) ; la même expression pour Entemena (p. 222 : 2"-3"). Dans les deux cas on ne doit pas penser à un véritable coup d'État, mais à une succession qui n'était pas prévue.

fortune à lui toute faite. Et pourtant, même dans notre monde, au niveau de l'imaginaire courant, celui de la littérature populaire, de la fiction télévisée, le « fils de roi » exerce encore une fascination que l'homme quelconque ne pourra jamais avoir).

L'efficacité de l'histoire réside ensuite, et surtout, dans sa démarche cathartique, théorisée comme typique du drame depuis la Grèce classique. Le manque initial est comblé, le disparu (dont on redoutait la mort) reparaît vivant et bien portant, le tort initial est redressé, le droit piétiné est restauré, l'héritier légitime réintègre la plénitude de son rôle. De la sorte, le héros « vit heureux et content, le reste de sa vie » (comme disent les contes), mais également, le public est assouvi et se tient satisfait pour le reste de la soirée.

Puis le jeune héros vieillit, mais la vieillesse du héros appartient à cette vie heureuse qu'il ne convient pas de raconter, parce qu'il n'y arrive plus rien — à moins que ne se produise un quelconque sursaut du sort que le vieux héros doit régler, mais il le fait avec peine : proverbial est le cas de Sargon dans la « Chronique des rois antiques » : « Dans sa vieillesse (*ina šībūtīšu*) toutes les terres se rebellèrent contre lui » ; le vieux roi réussit à en avoir raison, mais il lui en arriva tant qu'il ne réussit plus à dormir : « (Marduk) l'affligea d'insomnie » (*lā ṣalāla īmidsu*)[16].

Il y a certainement des héros vieux, mais ils ne se vantent pas de leur vieillesse autant que les jeunes le font de leur jeunesse. Quel âge avait au juste Sargon à la fin de sa carrière ? S'il était monté jeune sur le trône, à au moins 20 ans, après 54 ans de règne, il devait en avoir 75. Et quel âge avait Shamshi-ilu en fin de carrière ? S'il était déjà *turtānu* aux environs de 805/804 (stèle d'Antakya) et devait avoir alors 25 ans (quelqu'héros qu'on fût, on ne pouvait être *turtānu* si ce n'est après quelques années de carrière) et qu'il sort de scène entre 752 (quand il est encore éponyme, pour la dernière fois) et 742 (quand on a un premier *turtānu* autre que lui), il est resté actif jusqu'à l'âge d'au moins 80 ans (cf. tableau 4)[17]. Mais je n'insisterai pas plus sur les vieux héros, sous peine d'être soupçonné de sympathie pour cause de solidarité générationnelle.

---

[16] A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Glückstadt – Locust Valley NY, Augustin, 1975, p. 153-154 (A 11 et 23).

[17] M. LIVERANI, « Shamshi-ilu, Ruler of Hatti and Guti, and the Sefire and Bukan Steles », in D. BREDI (éd.), *Scritti in Onore di B. Scarcia Amoretti*, Roma, Sapienza Università di Roma, 2008, p. 751-762.

Tab. 4. Chronologie de Shamshi-ilu

An	*Éponyme*	*Objectif de la campagne*	*Événements concernant Shamshi-ilu*	*Âge*[18] *de SI*
808	Nergal-ilaya	Guzana	dernier *turtānu* connu avant SI	
805	Ashur-taklak	Arpad	date probable de la stèle	20
804	Ilu-issiya	Hazazu	d'Antakya (SI déjà *turtānu*)	
799	Marduk-ishmanni	Mannea	première date possible pour la stèle de Bukan	
790	Shep-Shamash	Itu'u	campagne de SI contre les Itu'u ?	35
784	Marduk-shar-usur	Hubushkia	date possible moyenne pour la stèle de Bukan	
783	Ninurta-nasir	Itu'u	campagne de SI contre les Itu'u ?	
782	Iluma-le'i	Itu'u	campagne de SI contre les Itu'u ?	
780	Shamshi-ilu	Urartu	premier éponymat de SI	45
777	Nabu-ishdeya-ka'in	Itu'u	campagne de SI contre les Itu'u ?	
776	Pan-Ashur-lamur	Urartu	dernière campagne contre Urartu ; dernière date possible pour la stèle de Bukan	
774	Ishtar-duri	Namri	campagne de SI contre Namri ?	
773	Mannu-ki-Adad	Damas	date possible pour la stèle de Maraṣ	
772	Ashur-bel-usur	Hatarikka	première date possible pour le traité de Sefiré	
770	Shamshi-ilu	Marad	deuxième éponymat de SI	55
765	Ninurta-mukin-nishi	Hatarikka	date possible moyenne pour le traité de Sefiré	60
754	Ninurta-shezibanni	Arpad	dernière date possible pour le traité de Sefiré	
752	Shamshi-ilu	Pas de campagne	troisième et dernier éponymat de of SI	
745	Nabu-bel-usur	Mésopotamie	Tiglath-pileser monte sur le trône	80
744	Bel-dan	Namri	monuments de SI effacés ?	
743	Tiglath-pileser (III)	Arpad, Urartu		
742	Nabu-da'inanni	Arpad	premier *turtānu* connu après SI	

[18] présumé.

Développement et variantes

Beaucoup d'éléments de la structure profonde du motif du jeune héros, enracinés comme ils le sont dans un imaginaire collectif de nature essentiellement psychologique, se retrouvent à toutes époques et milieux historiques, même dans des textes difficilement datables parce que de tradition prolongée dans le temps comme les contes. Mais il y a, il doit y avoir, des motivations proprement historiques pour expliquer le développement du motif dans la période entre 1500 et 1200 av. n. è. (sauf à le retrouver encore plus tard) ; comme il y a des motifs proprement historiques pour des variantes par exemple de nature technologique.

Il me paraît clair que le développement à l'époque du Bronze récent est lié à des innovations techniques et socio-économiques propres à la période, innovations qui auront des répercussions aussi au niveau idéologique. D'un côté l'introduction du char léger et du cheval, utilisés à la guerre et à la chasse, a donné lieu à une classe de spécialistes (les *maryannu*) qui jouissaient des faveurs (qui avaient un aspect aussi économique) du souverain et qui partageaient avec lui un idéal de courage et d'héroïsme. Les guerres qui précédemment recouraient à des infanteries anonymes « de corvée » virent alors l'intervention déterminante des chars, intervention qui imposait une manière différente d'organiser le combat. Ayant déjà décrit ailleurs[19] le modèle de combat typique de l'idéologie du Bronze récent, je ne n'y reviendrai pas ; mais, en résumé, le héros sur un char faisait se débander le déploiement des troupes ennemies et les mettait en fuite, ou plutôt les renversait et passait par dessus les fuyards pas assez rapides.

D'autre part, le système de transmission de l'héritage a subi un déplacement. Avant 1600 (en chiffres ronds) prévalait une transmission plutôt automatique : celui qui naissait savait déjà ce qui lui reviendrait, et pour un père, déshériter son fils était une entreprise longue et complexe. Avec le Bronze récent a prévalu une transmission selon le mérite : « Il n'y a pas de majeur ni de mineur » (*iānu rabû iānu ṣiḫru*) disent les textes de l'époque. L'héritage ira « à qui aura honoré » ou « craint » (*ana ša ukabbit / upalliḫ*) ses parents,

---

[19] M. LIVERANI, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East, ca. 1600-1100*, Padova, Sargon, 1990 (nouvelle édition New York, Palgrave, 2001), p. 160-179.

pratiquement à celui qui se sera bien comporté et en aura pris soin[20]. Le démantèlement du système fixe de priorités à l'intérieur de la famille est tout à l'avantage des ambitions des cadets et au détriment des aînés. Sans parler de l'influence de la dernière femme, tout à l'avantage de ses fils encore petits, sur le père désormais vieux, au préjudice des enfants du premier lit.

En ce qui concerne les variations d'époque à époque, il suffira de citer ici le cas de la substitution de la charrerie (le cheval qui traîne le char) par la cavalerie (le cheval monté par le cavalier). Si le jeune héros du Bronze récent ne pouvait pas ne pas avoir un char, deux chevaux et un cocher, quand le motif se produit au premier millénaire nous le voyons transformé en cavalier. Sargon II décrit de la sorte la statue de Rusa l'ourartéen (vers 730 av. n. è.), prise en butin de Musasir : « Une statue d'Ursa avec ses deux chevaux de selle (*2 sisē pitḫallišu*) et son cocher, avec une base en bronze coulé, sur laquelle apparaissait son orgueil en ces termes : "Avec mes deux chevaux et un seul cocher mes mains ont conquis la royauté en Urartu" »[21]. Et dans la statue de Darius (vers 520 av. n. è.), selon ce que rapporte Hérodote (III 88) : « Darius, fils d'Istaspe au moyen de son cheval, et il en donnait le nom, et d'Oibare son écuyer, a conquis le royaume de Perse ». Il est clair que l'informateur d'Hérodote a mal compris le motif héroïque, désormais obsolète, et a mal compris le rôle de l'écuyer et du cheval et a construit dessus le roman bien connu de la compétition hippique gagnée par astuce. Des variations de ce type ne changent pas la substance du motif, mais servent au moins à l'historiciser un peu.

Un autre cas ?

Pour contredire les sages égyptiens du Moyen Empire et tenter de dire quelque chose de plus, je pourrais attirer ici l'attention sur une série de passages dont le ton est celui des chroniques, inclus dans la

---

[20] J'ai fait allusion plusieurs fois (dès « Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East : The Interaction between 'Palace' and 'Family' Sectors », in T. KHALIDI (éd.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, American University, 1984, p. 33-44) à ce changement fondamental du système de transmission des propriétés de famille, qu'il me faudra un jour entreprendre de traiter d'une manière systématique.

[21] F. THUREAU-DANGIN, *Une Relation de la huitième campagne de Sargon* (TCL III), Paris, Geuthner, 1912, p. 62-63 (403-404).

liste royale assyrienne, et ayant tous pour sujets des personnages qui, après s'être réfugiés à Babylone (Karduniash), sont retournés en Assyrie pour monter sur le trône. Il est facile d'imaginer que les protagonistes de ces histoires, une fois le pouvoir pris, auraient prétendu avoir récupéré un trône qui leur revenait de droit, mais que la puissance d'autrui leur avait antérieurement soustrait. Un autre cas, donc, de l'histoire habituelle du jeune héros qui récupère le trône présumé paternel — l'histoire habituelle de l'usurpateur qui se prétend usurpé.

Le cas-prototype, raconté avec le plus de détails, est celui de Shamshi-Adad I. Ce qui frappe c'est le fait que sont cités deux éponymes, l'un (Ibni-Addu) pour le retour de Karduniash à Ékallatum, et un autre (Atamar-Ishtar), trois ans après, pour le déplacement à Assur. Le plus beau c'est que nous avons dans la Chronique éponymale retrouvée à Mari (et éditée par le regretté Birot)[22] ce qui serait la source idéale pour l'épisode, racontant les épisodes majeurs éponymat par éponymat, et concentrant son attention sur la vie (de la naissance à la mort) et sur la carrière politique de Shamshi-Adad lui-même. Or, la distance entre l'éponymat d'Inaya, lorsqu'on signale la naissance de Shamshi-Adad, et les éponymats d'Ibni-Adad et d'Atamar-Ishtar, parait considérable. Certes, il est difficile de coordonner les données de la liste royale assyrienne avec la chronique de Mari et avec la liste de Kanish[23]. Mais il apparaît que Shamshi-Adad (né ca. 1850) serait devenu roi à 40/45 ans. Il devait régner ensuite 33 ans jusqu'à l'âge vénérable de 75/80 ans, et l'année avant sa mort il était encore bien actif à ce qu'il paraît (voir le tableau 5). Plus qu'un « jeune héros », nous avons là un autre « vieux héros » comme Sargon ou Shamshi-ilu.

---

[22] M. BIROT, « Les chroniques "assyriennes" de Mari », dans MARI 4, 1985, p. 219-242 ; nouvelle édition par J.-J. GLASSNER, *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta, SBL, 2004, p. 160-165.

[23] K. R. VEENHOF, *The Old Assyrian List of Year Eponyms from Karum Kanish*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003, *passim* ; voir dernièrement D. CHARPIN – N. ZIEGLER, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite* (Mémoires de NABU 6), Paris, SEPOA, 2003, p. 75-78 et passim.

Tab. 5. Chronologie de Shamshi-Adad

An	*Éponyme*	*Événements concernant Shamshi-Adad*	*Âge*[24] *de SA*
ca. 1855	Inaya	Naissance de SA	0
	Sharrum-Adad	SA entre dans la maison paternelle	19
		Actif en Haute Mésopotamie	30-40
	Shu-ilishu	Descend à Karduniash	41
	Ibni-Adad	Revient et va à Ékallatum	42
ca. 1808	Atamar-Ishtar	Entre à Assur (et devient roi ?)	45
		Règne pendant 33 ans	45-78
ca. 1775		Mort de Shamshi-Adad	79

Quoi qu'il en soit, si l'on extrait de la liste royale les épisodes de rois revenus de Karduniash, et qu'on les mette en séquence, on obtient une sorte de brève chronique, pour ainsi dire « thématique », un inventaire de tous les rois assyriens qui s'étaient refugiés au début à Babylone, avant de prendre le pouvoir (cf. tableau 6).

Tab. 6. Chronique assyrienne des rois venus de Karduniash

n° du roi	*dates*	*Chronique reconstruite*
39	1813-1781	Shamshi-Adad (I), fils de Ila-kabkabu, alla à Karduniash au temps de Naram-Sin. Pendant l'éponymie de Ibni-Addu, Shamshi-Adad monta de Karduniash, s'empara de Ékallatum, et résida trois ans à Ékallatum. Pendant l'éponymie de Atamar-Ishtar, Shamshi-Adad monta de Ékallatum (à Assur), il chassa du trône Erishum fils de Naram-Sin, et s'empara du trône. Il régna 33 ans.
82	1191-1179	Ninurta-apil-Ekur fils de Ili-ihadda, descendant de Eriba-Adad, alla à Karduniash. Il monta depuis Karduniash et s'empara du trône. Il régna trois ans.
84	1132-1115	Ninurta-tukulti-Assur, fils de Assur-dan, régna penant une courte période. Mutakkil-Nusku, son frère, le combattit. Il l'exila à Karduniash, il détint le trône pendant une courte période, puis il mourut.
91	1030-1019	Shamshi-Adad (IV), fils de Tiglath-pileser (I) monta depuis Karduniash. Il chassa du trône Eriba-Adad, fils de Assur-bel-kala et s'empara du trône. Il régna 4 ans.

[24] présumé.

Qui peut avoir fait rédiger une telle chronique ? Évidemment, on est amené à penser au dernier de la série qui, en tant qu'usurpateur venu de Babylone, aurait voulu identifier et signaler ceux qui, parmi ses prédécesseurs, avaient été les protagonistes d'histoires semblables, à commencer par le plus fameux d'entre eux, le grand Shamshi-Adad I. Le dernier de la série est en effet un autre usurpateur, un autre Shamshi-Adad, le quatrième, qui régna pour une brève période, entre 1053 et 1050, et dont on ne sait rien d'autre. Dans la liste royale, et dans ses propres inscriptions, il se dit être le fils du grand Tiglath-pileser I, mais il monte sur le trône en chassant l'arrière-petit-fils de son père. D'où le soupçon que cette superposition de générations cache un ajustement intentionnel opéré par Shamshi-Adad IV lui-même. Mais il reste possible que Shamshi-Adad IV soit un « jeune héros », dernier fils du « vieux héros » Tiglath-pileser I, mort 22 ou 23 ans auparavant. Il faut noter que le plus ancien exemplaire de la liste royale assyrienne, avec les parties de notre prétendue « chronique », est la tablette Nassouhi, d'Assur-dan II, 932-912, environ un siècle après Shamshi-Adad IV.

L'histoire vue par le protecteur

Une dernière remarque : les histoires du jeune usurpateur peuvent être racontées, ou bien par lui-même (c'est le cas d'Idrimi), ou bien par son protecteur et éventuellement beau-père (c'est alors le cas des traités hittites). Dans le premier cas les vertus héroïques sont soulignées au plus haut point. Dans le second cas, en revanche, on souligne la modeste base de départ du jeune, qui ne serait jamais devenu roi ou héros s'il n'avait reçu une aide supérieure. On peut penser à la façon dont Shuppiluliuma décrit l'arrivée du suppliant Shattiwaza, « avec pour seul vêtement celui qu'il portait » (*ištēnūtu ṣubāte ša elīya*), pratiquement un « mort » à faire ressusciter (*bulluṭu*)[25]. Ou essayons d'imaginer l'histoire d'Idrimi écrite par Barattarna !

Quand alors l'intronisation du jeune héros n'a pas une fin heureuse, l'avilissement prend le ton de la dérision. Lorsque Sennache-

[25] E. WEIDNER, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (BoSt 8), Leipzig, Hinrichs, 1923, p. 42-43 (l. 32 et 28) ; traduction récente par G. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta, SBL, 1996, p. 45.

rib installa Bel-ibni comme roi de Babylone et dit de manière presque sarcastique « comme roi de Sumer et d'Akkad », il le décrit comme un bourgeois (*mār rab bāni*), c'est-à-dire un homme de sang non royal, et « comme un chiot (*kīma mīrāni ṣaḫri*) élevé dans ma maison »[26]. Ce portrait du jeune héros comme un petit chien s'insère dans un réseau d'images animales appliquées aux hommes, où le petit chien représente simplement un petit animal, mignon et paisible, alors que le chien adulte est l'image par excellence de la fidélité, le chien qui garde la maison ou le troupeau de moutons de son maître ; sauf s'il s'agit d'un « chien libre », ce qui est l'image du vagabondage dangereux et incontrôlable. Typique est le chien qui mange les cadavres des condamnés non ensevelis, ainsi que les enfants abandonnés dans la rue (dans un célèbre passage d'*Ana ittišu*)[27]. Comme je l'ai déjà dit ailleurs, lorsque Rib-Adda de Byblos décrit Abdi-Ashirta comme un chien (« pour qui se prend-il, ce valet et chien… ») ou bien comme un chien libre (*kalbu ḫalqu*), Abdi-Ashirta réplique par l'autodéfinition de « chien (de garde) de la maison de son seigneur » (*kalbi ša bīt šarri*)[28] et cette image deviendra ensuite habituelle pour les fonctionnaires de la cour assyrienne. Bref, le chien est un animal utile et fidèle, mais subordonné. Figurons-nous alors le petit chien, qui est encore inutile et pas du tout autonome !

Le rapport entre Sennacherib et Bel-ibni me fait penser au conte babylonien du renard et du chien[29], où se trouvent quatre personnages disposés selon deux axes : un axe horizontal (bon-mauvais) et un autre vertical (supérieur-inférieur) (cf. tableau 7)[30].

---

[26] D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (OIP II), Chicago, University Press, 1924, p. 54 (l. 54).

[27] B. LANDSBERGER, *Die Serie ana ittišu* (MSL I), Roma, PIB, 1937, p. 44 (Tf. 3, iii 34-35).

[28] Comme déjà observé dans M. LIVERANI, « Rib-Adda, giusto sofferente », *AoF* 1, 1974, p. 180 n. 28 = *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London, Equinox, 2004, p. 102 n. 7.

[29] W. G. LAMBERT, *op. cit.*, p. 186-209 ; B. KIENAST, *Iškar šēlebi : die Serie vom Fuchs* (FAS 22), Stuttgart, Steiner, 2002, p. 29-57.

[30] H. VANSTIPHOUT, « The Importance of "The Tale of the Fox" », *ASJ* 10, 1988, p. 194-196, suggère un schéma tripartite, mais le lion reste sans rôle ; KIENAST, *op. cit.*, p. 5-9, restaure le schéma quadripartite.

Tab. 7. Le chien et le renard

lion	loup	Sennacherib	Shutrukh-Nakhkhunte
chien	renard	Bel-ibni	Marduk-apal-iddina

Le côté « bon » est celui de la légalité institutionnelle : le roi est le chien de garde (de la maison ou du troupeau de moutons), alors que le côté « mauvais » est celui de l'illégalité, du vol frauduleux. La case supérieure bonne serait donc occupée par le lion, l'inférieure bonne par le chien ; la case supérieure mauvaise serait occupée par le loup, l'inférieure mauvaise par le renard. Or, Sennacherib est roi et donc lion (et, en fait, il est ainsi défini dans l'épisode de Bel-ibni[31]), tandis que Bel-ibni est le chien. Du côté mauvais, le niveau supérieur, correspondant au roi assyrien, revient au roi de l'Élam, Shutrukh-nakhkhunte, et le niveau inférieur est occupé par Marduk-apal-iddina. Celui-ci est défini[32] par l'expression *karaš surrāti* qui signifie « menteur », « malhonnête », « fourbe » (en un sens négatif) et qui convient parfaitement au renard, qui est « fourbe » proverbialement (*sarru*)[33].

Dans d'autres contextes le schéma quadripartite est simplifié par une opposition entre le lion, symbole de la force et de la majesté, et le renard, symbole de la fourberie et de la tromperie[34]. Or, le lion (ou le couple lion-chien) représente sans aucun doute possible le côté positif de la société humaine, le comportement éthique correct, la hiérarchie officielle, « la loi et l'ordre » (dirait-on aujourd'hui), qui renvoient à l'institution de la royauté. Le renard, en revanche, représente la voie détournée, astucieuse mais déloyale, ou à la limite de la correction, pour réussir au delà de ses propres capacités et opportunités de départ — s'il ne s'agit pas d'une habileté mise au service de la couardise, comme dans les cas des rois ennemis qui se

---

[31] D. D. LUCKENBILL, *op. cit.*, p. 50 (l. 16) et 51 (l. 25).
[32] *Ibidem*, p. 48 (l. 6).
[33] W. G. LAMBERT, *op. cit.*, p. 194 (l. 26).
[34] Plusieurs exemples recueillis par B. J. COLLINS, « Ḫattusili I, the Lion King », *JCS* 50, 1998, p. 15-20, et par M. GIORGIERI, « Der Löwe und der Fuchs in dem Brief KBo 1.14 », *Or* 70, 2001, p. 89-96.

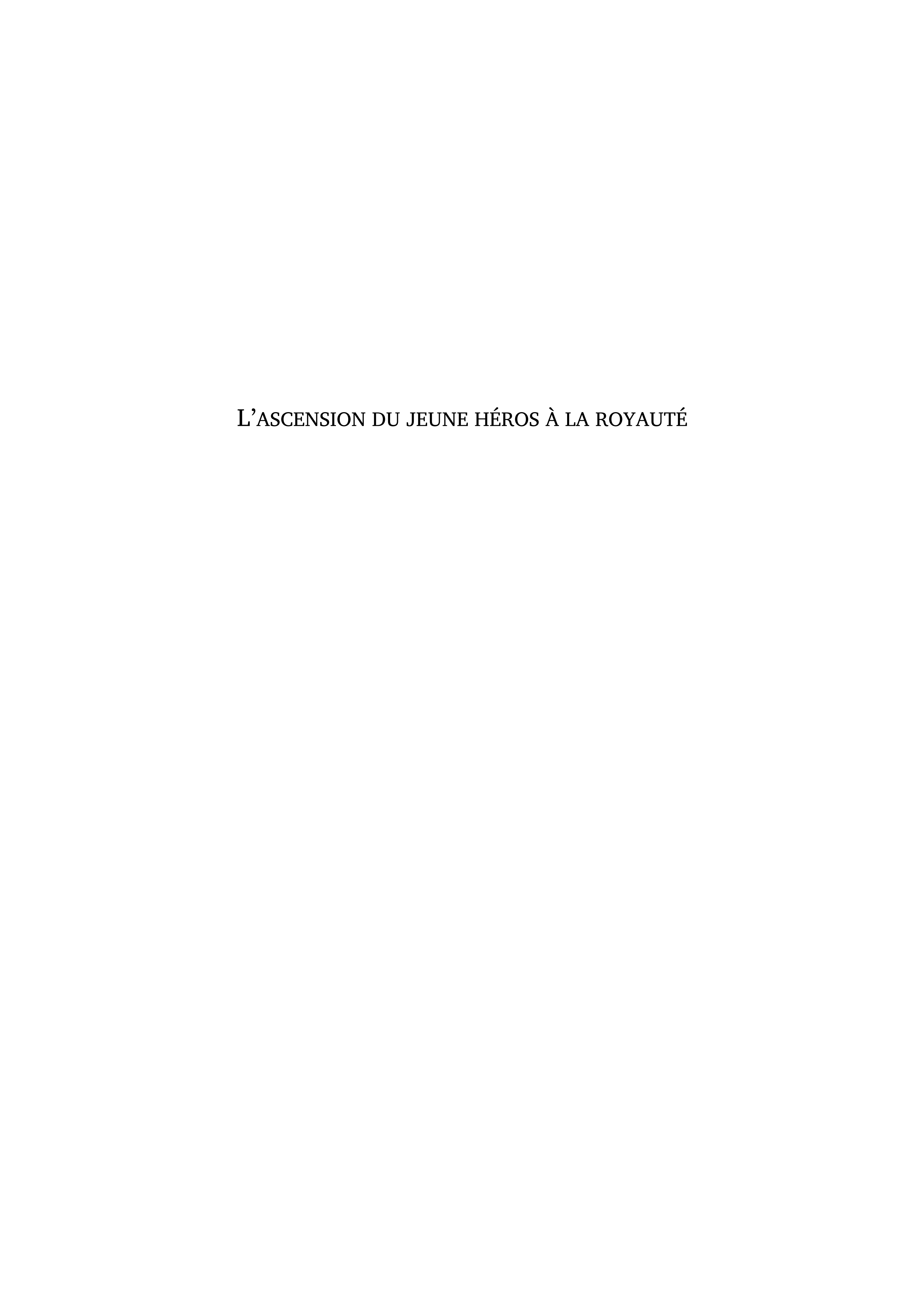
sauvent « en s'échappant par un pertuis, comme un renard » (*kīma šēlebi ina pilši aṣû*)[35].

Cependant, malgré la condamnation morale « officielle », il transparaît parfois une indubitable sympathie qui va favoriser le renard, même dans le conte d'où nous sommes partis, qui a pour protagoniste un renard capable de faire face aux argumentations officielles du chien, et de rejeter les accusations (sans doute fondées) qui lui sont adressées par le gardien de l'ordre. Cela est d'ailleurs confirmé par un proverbe babylonien : « Qui s'agrippe à la queue du lion se noie dans le fleuve, qui s'agrippe à la queue du renard, en revanche, se sauve »[36]. Bel-ibni, le chiot, fit confiance au lion, et fit mauvaise figure (pas du tout héroïque) et probablement eut une triste fin, alors que Marduk-apal-iddina se comporta en vieux renard et se sauva, encore une fois, en disparaissant dans la nature.

Mario LIVERANI
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Scienze dell'Antichità

[35] A. K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*, II (RIMA 3), Toronto, University Press, 1996, p. 30 (v 1).

[36] W. G. LAMBERT, *op. cit.*, p. 281 (ABL 555 : r. 3-6) ; maintenant dans S. COLE – P. MACHINIST, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (SAA XIII), Helsinki, University, 1998, p. 43. La première partie me rappelle le proverbe chinois (rendu célèbre par le Président Mao) « Qui monte un tigre ne peut pas descendre ».



L'ascension du jeune héros à la royauté

Un David raté ou une histoire de *habiru* à l'époque amorrite

Vie et mort de Samsī-Ērah, chef de guerre et homme du peuple

Michaël GUICHARD

Les « types de héros » tels que David peuvent être considérés comme l'aboutissement d'un archétype ancien. Pour trouver les modèles « en nature » il n'est peut-être pas nécessaire de remonter à l'époque amorrite, au début du deuxième millénaire[1]. Récemment encore, I. FINKELSTEIN a voulu mettre en parallèle le roi Saül avec Labayu, qui fut un maître turbulent de Sichem au XIV[e] s. selon les lettres d'El-Amarna[2]. Mais cette documentation est par elle-même limitée pour plusieurs raisons, si bien que le portrait de ce Labayu, souvent décrié par ses voisins, reste bien ténu et vague[3]. Or, la densité et la qualité de la documentation du début du deuxième millénaire, et tout particulièrement des archives palatiales de Mari, est telle que s'y distinguent des individualités exceptionnelles, dont les parcours sont parfois connus avec beaucoup de détails. Même si ces personnages ne sont pas forcément très recommandables, on peut retrou-

---

[1] Cf. J.-M. DURAND, *Résumés 2004-2005*, *Cours et travaux du Collège de France*, p. 563-581.

[2] Cf. « The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Territorial Entity », *Mél. Naaman*, 2006, p. 171-187, et tout particulièrement, p. 179 : « In fact, Saul and the Saulides may compare better with Labayu than do the Omrides. Both Saul and Labayu established a large territorial entity in the highlands; both seem to have attempted to expand into the lowlands; and both failed to do so. »

[3] Quatorze lettres d'El-Amarna mentionnent son nom (cf. W. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna*, LAPO 13, 1987). Il y est souvent question de plaintes formulées de manière stéréotypée, avec beaucoup de répétitions, par les vassaux des Égyptiens (de Megiddo, Jérusalem, etc.) contre ses agissements. Ainsi, d'après EA 244, chercha-t-il à s'emparer de la ville de Megiddo…

ver dans leur geste le germe des récits héroïques qui ont bercé des générations et ont traversé le temps et les civilisations.

L'histoire de l'ascension de David ou les récits des Sauveurs du livre des Juges, tels Abimélek ou Jephté, sont des « aventures » (historiques ou, plus sûrement, légendaires) typiquement semblables à celles des héros-*habiru* du deuxième millénaire, dont l'exemple le plus fameux est sans nul doute à trouver dans l'autobiographie d'Idrimi d'Alalah[4] : ce sont des histoires d'hommes partis de presque rien, ayant accédé au rang de rois et gagné leur place le plus souvent par la violence ; de telles gens ont eu un sens aigu des opportunités à saisir, de l'audace probablement mais aussi une bonne dose de chance !

On sait depuis longtemps que les *habiru* (ou *ʿapīru*)[5] sont caractérisés par un statut social particulier ou, peut-être mieux, que la condition de *habiru* — tant celle de l'individu que le groupe — n'est que temporaire. Ce phénomène est bien attesté dans les archives de Mari et encore plus amplement documenté ensuite. J. BOTTÉRO et J.-M. DURAND leur ont déjà consacré des études synthétiques[6] sans entrer néanmoins dans le détail événementiel et prosopographique. De fait, on connait moins la carrière de certains d'entre eux, laquelle mérite d'être comparée à l'ascension d'Idrimi, d'Abdi-Aširta, de Labayu ou à celle de plusieurs héros bibliques. La vie de

---

[4] Cf. E. VON DASSOW, *State and Society in the Late Bronze Age. Alalaḫ under the Mittani Empire*, SCCNH 17, 2008, p. 23-45 et ici-même la contribution de J.-M. DURAND qui relativise néanmoins son statut de *habiru* ; cf. p. 99 sq.

[5] Cf. en dernier lieu E. VON DASSOW, *op. cit.*, p. 105-111 et tout particulièrement p. 107 n. 49. Une étymologie hourrite a été proposée par V. HAAS et I. WEGNER, « Betrachtungen zu den Ḫabiru », *Mél. Renger*, AOAT 267, 1999, p. 197-200. J.-M. DURAND (*Résumés 2004-2005*, *Cours et travaux du Collège de France*, p. 563-581) pense avoir trouvé la preuve dans les textes paléo-babyloniens qu'il faut lire « *hapīrum* » ; cf. ici-même, p. 100, n. 19.

[6] J. BOTTÉRO, « Les Habiru, les Nomades et les Sédentaires », in J. S. CASTILLO (éd.), *Nomads and Sedentary People*, Papers of the 30th International Congress of Orientalists (1976), International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Mexico, 1981, p. 89-107 et J.-M. DURAND, *op. cit.*, ainsi que dans G. DEL OLMO LETE (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux* (t. 1) (Orientalia Loveniensia Analecta 162), 2008, p. 591-592 ; cf. aussi O. LORETZ, *Habiru-Hebräer*, *BZAW* 160, 1984, p. 56-82, ainsi que les considérations de D. FLEMING, « Mari and the Possibilities of Biblical Memory », *RA* 92, 1998, p. 46-47.

certains d'entre eux qui menaient une existence périlleuse s'acheva tragiquement.

L'un des plus intéressants d'entre eux se nommait Samsī-Ērah (peut-être Samsêrah)[7]. Ce n'est pas simplement son existence aventureuse et chaotique qui retient l'attention mais aussi la manière dont s'est développée « sa réputation » juste après sa mort. Cela doit nous entraîner aussi à examiner la vie de son frère et successeur qui ressembla fort à la sienne. On peut y retrouver les prolégomènes d'un phénomène d'héroïsation, qui montre que la figure du « héros historique » n'est pas forcément à l'origine une pure fabrication littéraire, produit de scribes à l'ombre du temple ou du palais… Nous examinerons donc successivement :

– le milieu où vécut « notre héros »,
– les « coups » de Samsī-Ērah,
– le cas de son frère qui prit sa suite,
– la postérité d'un chef de guerre diversement apprécié.

I) Le milieu où vécut « notre héros »

1) Le cadre géographique et politique

Son histoire se situe sous le règne du roi de Mari Zimrī-Lîm (1775-1762) — un contemporain de Hammu-rabi de Babylone —, en plein cœur de la Haute-Mésopotamie, dans ce qui deviendra le berceau de certains récits patriarcaux, soit la patrie de Laban l'oncle de Jacob, selon la Genèse. Autour de la ville de Nahur — devenue Naḥor, et frère d'Abraham, dans les traditions israélites —, la région du piémont du Ṭur ʿAbdin où l'essentiel de l'action qui nous intéresse se déroula, était divisée en petits royaumes (on pourrait parler de micro-royaumes, voire de cantons comme on l'a fait pour les petits États de Palestine du Bronze récent[8]) assujettis à Mari. À l'ouest du Triangle du Ḫabur et, plus exactement, commençant à la rive

[7] J'en ai présenté un court exposé dans *Résumés 2004-2005*, *Cours et travaux du Collège de France*, p. 573-574 ; cf. aussi M. GUICHARD, « Les émigrés politiques au Proche-Orient ancien », *Dossiers d'archéologie* 300, février 2005, p. 40-49.

[8] M. LIVERANI, *La Bible et l'invention de l'histoire,* Paris, Bayard, 2008, p. 35.

occidentale du Zergan[9], se trouvait le pays du Yapṭur(um), lui-même fragmenté en petits « chefs-lieux », jouissant chacun d'une relative liberté vis-à-vis de la ville principale de Talhayûm. Ce pays était « coincé » entre le Zalmaqqum (dont une des capitales était Ḫarrān), au nord-ouest, et le pays de l'Ida-Maraṣ, à l'est. La ville manifestement la plus importante, sans doute la plus « forte », était Talhayûm. Celle-ci semble avoir eu rang de capitale, sans excercer pour autant un pouvoir administratif au delà de son propre territoire urbain. Ce qui faisait l'unité du Yapṭur devait donc reposer sur la solidarité « tribale », ce qui n'empêchait pas — voire, au contraire, pouvait exacerber — les querelles internes, comme il a pu en survenir entre tribus israélites selon les récits du livre des Juges. Dans la partie montagneuse au nord (aux alentours du Karaca Dağ), trois localités sont souvent mentionnées à l'époque qui nous concerne : Luhaya[10], Ulaya ou Isqā-du-Haut (*Isqā elûm*). Ces « villes » étaient dirigées par des cheikhs (*sugāgum*), mais parfois aussi par des individus qui pouvaient se voir conférer la dignité de rois (*šarrum*[11]), ce qui peut étonner, mais relève d'un phénomène de parcellisation du pouvoir royal, qui n'est pas inconnu ailleurs et à d'autres époques[12].

À l'est du cours du Sârum (= Wadi Zergan) s'étendait le pays, plus vaste, de l'Ida-Maraṣ avec sa constellation de villes ou de villages. Le pouvoir y était plus éclaté encore que dans le Yapṭur. À la frontière nord-est du Yapṭur, on trouvait le petit royaume d'Ašlakkā dont le roi, Ibâl-Addu, fut l'allié de Samsī-Ērah. La ville d'Ašušik marquait la frontière entre les deux pays. La partie occidentale de l'Ida-Maraṣ semble avoir été, au moins en partie, dénommée « pays de Sūmum » et avait comme capitale régionale

---

[9] *NABU* 2006/37 : « Sur l'identification du Sârum, affluent du Ḫabur, et son implication sur la géographie politique du Haut-Ḫabur au temps de Zimrî-Lîm ». Le pays occupait aussi en partie la rive droite du Ḫabur.

[10] Cette Luhaya ne doit pas être confondue avec celle de la région du Sindjar (Luhaya ou Luhayan) ; cf. D. CHARPIN, « La toponymie en miroir », *RA* 97, 2003, p. 26.

[11] Cf. par exemple *ARM* XXVIII 56.

[12] Ce problème diffère néanmoins selon le discours des uns et des autres : les fonctionnaires du roi de Mari attribuent sans difficulté apparente le titre de roi aux potentats locaux et anticipent parfois même l'aval du pouvoir central ; il y a pour les petits vassaux une procédure d'accession à la royauté qui ne paraît pourtant pas avoir toujours été respectée en raison du contrôle relatif de Mari sur ses vassaux.

Ašnakkum (= Tell Chagar Bazar ?)[13]. Ce territoire englobait une partie de la zone allant du Zergan à la rive occidentale du Hirmaš (l'actuel Wadi Djaghdjagh). Contigu mais non confondu avec cet ensemble, il y avait le territoire de Susā (var. Šusā), à rechercher au sud d'Ašnakkum[14], entre cette ville et Zalluhān. Son roi Šūb-rām fut l'ennemi de Samsī-Ērah.

Les pays du Yapṭur et du Sūmum, les villes de Susā et de Zalluhān constituèrent le terrain de parcours des « aventures » de Samsī-Ērah, soit un rayon d'action qui ne dépassait pas 50 km.

Zimrī-Lîm était non seulement le suzerain (*šarrum dannum*, en m. à m. « le roi fort ») lointain de toutes ces petites enclaves, mais il était aussi le roi des (semi-)nomades bensimalites qui peuplaient la région et la parcouraient de façon saisonnière avec leurs troupeaux. Le Yapṭur constituait la limite nord(-ouest) de leurs pâturages[15] ; ils y montaient au printemps au moment de la moisson[16]. Comme le montre l'histoire de Samsī-Ērah, ils constituaient la principale force militaire locale du roi de Mari, fort utile dans un monde constamment en conflit et où félons ou trublions ne manquaient pas. Or, les Bensimalites et le roi de Mari étaient particulièrement impliqués

---

[13] Le texte A.3664 édité ci-dessous apporte un nouvel argument à cette identification. L'organisation politique du Sūmum était similaire à celle du Yapṭur.

[14] Un point important est que Šūb-rām fut, avant d'être roi de Susā, roi de Qirdahat. La lettre inédite A.4772bis d'Itūr-Asdu, gouverneur de Nahur pour Zimrī-Lîm, peut laisser penser qu'il conservait son autorité sur la ville, même s'il en avait déménagé le siège de son pouvoir. D. CHARPIN est désormais parvenu à proposer la localisation de Qirdahat près du Ḫabur, du côté de Hasseke ; cf. « Un itinéraire le long du Ḫabur », in E. CANCIK-KIRSCHBAUM et N. ZIEGLER (éd.), Actes de la table ronde de Berlin sur Assur, Mari et Dur-Katlimmu (juillet 2006) *: Historische Geographie Assyriens, des Ḫabur Gebietes und des mittleren Euphrats im 2 Jahrtausend v. Chr* (BBVO 20), 2009, p. 59-74. Enfin, la correspondance de ce même Itūr-Asdu montre que Susā était assez peu éloignée d'Ašnakkum ; cf. M. GUICHARD, *Nahur et l'Ida-Maraṣ. La Correspondance d'Itûr-Asdû, gouverneur de Nahur sous le règne de Zimrî-Lîm, et autres documents* (Archives Royales de Mari XX), en préparation.

[15] Cf. *FM* VI 9 : 6'-7' : « À droite de la pâture, c'est le mont Ebih (= Djebel Hamrīn) et, à sa gauche, c'est Talhayûm. »

[16] Ce fait semble clair d'après la coutume de la *šepîtum* ; cf. M. GUICHARD, « Rencontres, accords et échanges entre rois de l'Ida-Maraṣ et Bédouins », *RAI* 55 (Paris-2009), à venir. Ce renseignement est aussi fourni par les cheikhs de Luhaya (*ARM* XXVIII 120) qui mettent en relation la saison de la moisson avec la présence du chef de pâture (*merʿûm*) dans leurs parages. Néanmoins la ligne 22 doit à mon avis être comprise différemment de l'édition d'*ARM* XXVIII (cf. note ci-dessous).

dans les affaires intérieures du Yapṭur, sans en avoir franchement la maîtrise.

Pour mieux contrôler l'ensemble de la région, le roi de Mari exigeait de ses vassaux qu'ils le tînsent au courant des affaires politiques de leurs villes et pays. Il les faisait aussi étroitement surveiller par divers agents, dont notamment un gouverneur, installé tardivement avec une garnison à Nahur, ville située entre Ašnakkum et Ašlakkā[17]. Les chefs bédouins (surtout, pour ce qui nous concerne, Ibâl-El) dans leurs déplacements récoltaient aussi nombre d'informations utiles et étaient même les principaux informateurs du roi. C'est grâce à l'ensemble de ces données, notées sur des tablettes transportées par messagers chez Zimrī-Lîm, pour être finalement archivées au palais de Mari, que l'on peut reconstruire une partie de la vie de Samsī-Ērah et de son frère.

2) Le milieu *habiru* en Ida-Maraṣ

Toute la région du Haut-Ḫabur est connue pour être une zone fréquentée par une catégorie de gens dits *habiru* que l'on peut traduire (après de nombreuses études) par « émigrés » (ou immigrés, selon les perspectives), « exilés », voire encore « déracinés ». C'est une condition d'existence en principe transitoire : on devient *habiru* par choix, à moins que ce ne soient les événements qui aient poussé à l'exil. Le dérivé *habirūtum* (un abstrait) est à plusieurs reprises employé dans la correspondance (mentions inédites sauf dans un cas[18]) ; il a clairement le sens contextuel d'« émigration » ou d'« exil » (litt. « situation d'exilé »). Le phénomène peut toucher les petits cultivateurs que le poids des créances force à abandonner leurs biens et habitations[19] ; on voit également que l'émigration

---

[17] Cf. M. GUICHARD, « La route des marchands assyriens vue depuis Nahur », in J. G. DERCKSEN (éd.), *Anatolia and the Jazira During the Old Assyrian Period* (OAAS 3, PIHANS 111), Leiden, 2008, p. 43-53. J.-M. DURAND la situe dans la région de l'actuelle Virançehir ; cf. « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite : (1) les clans bensim'alites », *Amurru* 3, 2004, p. 123-125.

[18] Lettre du roi de la ville d'Urgiš, *ARM* XXVIII 46. Les autres références figurent ci-dessous.

[19] Cf. M.5413 (citée par J.-M. DURAND dans LAPO 17, p. 564) qui peut désormais être attribuée à Zakura-abum de Zalluhān. Le texte doit être édité dans M. GUICHARD, « Nouvelles du pays de Zalluhān », en préparation.

concerne éventuellement un clan entier[20] ou toute la population d'une ville[21], laquelle peut se trouver désertée du jour au lendemain[22] ; le phénomène peut aussi être l'expression d'une fronde politique : c'est un moyen de se dérober à une autorité qu'on ne supporte plus ou que l'on fuit[23] ; la classe dirigeante est également touchée par ce phénomène : l'émigration est souvent l'unique alternative pour des membres de familles royales évincés du pouvoir. Ces individus accueillis bien souvent par une cour étrangère sont appelés *keltum* et deviennent de véritables compétiteurs des rois en place[24]. Ils ne sont pourtant jamais qualifiés de *habiru* — bien qu'ils le soient de toute évidence — puisque le terme est employé dans la correspondance de préférence comme un collectif. On peut, de fait, citer le cas d'un roi déchu qui se plaint de vivre en émigré (*habirūtum*). Il ne vit cependant qu'à une dizaine de km tout au plus de sa ville d'origine[25] ! La notion n'a pas encore à l'époque de Mari le sens négatif, voire parfois franchement péjoratif, que les

[20] L'inédit A.3061 évoque le retour « encadré » par le gouverneur de Nahur « du clan (*hāyat mārī*)/des fils (*mārī*) de Sahlabān et des émigrés de Gaššum » (*ha-ia-at* dumu-meš *sà-ah-la-ba-an* // [d]umu-meš *sà-*<*ah*>*-la-ba-nim ù ha-bi-ru ša ga-aš-ši-im*[ki]). Sahlabān, cheikh de Gaššum, fut massacré avec ses parents. Le reste du groupe a dû trouver refuge peut-être à Susā. Quand les conditions s'y prêtèrent, Itūr-Asdu les raccompagna à Gaššum. La distinction de la famille de Sahlabān des émigrés tient à leurs affinités avec les Bensimalites mais indique surtout leur prééminence politique sur l'ensemble du groupe. Il faut en effet comparer cette désignation avec celle qui dit NP *u/itti habirū/ī* (+ NG) : le chef + (la troupe d')« émigrés ».

[21] Le phénomène devrait donc toucher femmes et enfants. Pourtant la rareté de la mention de femmes parmi les *habiru* laisse supposer qu'il s'agit surtout d'un état qui concerne les hommes ; cf. E. VON DASSOW, *State and Society in the Late Bronze Age. Alalaḫ under the Mittani Empire* (SCCNH 17), 2008, p. 110 : « Groups of *ḫabirū* appear to consist exclusively of men. »

[22] Cf. M. GUICHARD, « Šuduhum, un royaume d'Ida-Maraṣ, et ses rois Yatâr-malik, Hammī-kūn et Amud-pā-El », in E. CANCIK-KIRSCHBAUM & N. ZIEGLER (éd.), *Entre les fleuves I. Untersuchungen zur historischen Geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend* (BBVO 20), 2009, p. 114-115.

[23] Cf. M.7706 édité ci-dessous.

[24] Cf. en dernier lieu, J.-M. DURAND, « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », in G. DEL OLMO LETE (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux* (t. 1) (Orientalia Loveniensia Analecta 162), 2008, p. 592.

[25] *ARM* XXVIII 46.

lettres amarniennes du XIVe s. lui donnent[26]. Il n'empêche que les *habiru* forment des bandes turbulentes dont les autorités ont parfois à se plaindre, et que leur sort de déracinés n'est sûrement pas envié.

La majorité des mentions de *habiru* dans les textes de Mari évoquent des groupes aux mœurs ouvertement belliqueuses[27]. Ceux-ci sont au service d'un chef en quête de trône ou simplement de gloire, ou bien ils servent un petit roi local. Il ne semble pas très difficile à tout prince qui veut entreprendre une opération militaire de recruter des *habirum* toujours disponibles pour des coups où ils pensaient faire du gain[28]. On observe que ces groupes ont souvent une origine connue : il y a les ^{lú}*habirū ašlakkāyū*^{ki} *u Yala*$^{?}$*kullim*[29], les *habirū ša Gaššim*^{ki}[30] et les *Yamutbalāyū habirū*[31]. Cela peut indiquer une tendance de ces groupes à conserver dans l'exil une relative homogénéité communautaire, « ethnique » éventuellement. Mais le fait qu'un chef de guerre puisse en appeler à tous les *habiru* des environs pour qu'ils le rejoignent montre qu'on ne peut généraliser. D'un autre côté en effet, il peut arriver que les *habiru* soient désignés en fonction d'un chef : *habirū ša šarrī*[32], *habirū ša* $^{\text{I?}}$[*NP*] (?)[33]. Le fait que les scribes préfèrent la formule qui consiste à mentionner le leader en premier (éventuellement un roi, mais pas exclusivement) et ensuite les *habiru* (avec la conjonction *u* ou bien avec la préposition *itti* ou *qadum*) montre son ascendant sur eux. Cependant le *habiru* reste toujours libre de se séparer de son maître du moment.

Un témoignage montre que tous les rois de l'Ida-Maraṣ ont dans leur rang une troupe de *habiru*[34] ; mais c'est justement pour souligner qu'un simple aventurier (Asqur-Addu en l'occurrence) peut parvenir à les faire passer dans son camp. Simples mercenaires, ils

---

[26] Cf. Néanmoins J.-M. DURAND, ici-même, p. 101, n. 22, qui distingue sa(g)-gaz = *habbātum* et *ʿapīrum*.

[27] On notera la notion de *ṣābum habirum* dans *ARM* XXVIII 112 : 7'.

[28] D'après un inédit d'Itūr-Asdu (A.2145) évoqué ci-dessous.

[29] Inédit A.1940 : 11-12.

[30] Inédit A.3061 : 7.

[31] A.2939, cf. ci-dessous.

[32] Inédit A.4454 : 9-10.

[33] A.2126 : 11 (pour une autre interprétation, cf. J.-M. DURAND, *Cours et travaux du Collège de France : Résumés 2004-2005*, p. 572). Dans l'exemple précédent A.1940, Yala$^{?}$kullim, dépourvu du déterminatif, pourrait être un nom de personne.

[34] La lettre inédite de Šūb-rām (A.4454 : 9-10) évoque les $^{\text{lú-meš}}$*ha-bi-ri ša* lugal-meš ⸢*ma*⸣-*ri-ka* = « les *habiru* des rois tes fils ».

sont donc particulièrement instables. Il n'est pas possible de se faire une idée de leur nombre en général, mais ils ne forment habituellement que des groupes de taille plus ou moins modeste, 30[35], 50[36], 85[37], mais aussi 400[38]. Dans des situations historiques particulières, ils pouvaient néanmoins former des groupes encore plus considérables[39]. Ils s'installaient dans des villes qui n'étaient pas les leurs et ne s'y intégraient pas forcément[40].

Parmi ces *habiru* on trouvait quelques audacieux, comme l'illustre une intéressante affaire que rapporta le gouverneur de Nahur à son seigneur Zimrī-Lîm. À un moment où était projetée une expédition punitive contre un roi d'Ašnakkum dont on voulait se débarrasser (Išme-Addu), plusieurs « seigneurs de la guerre » proposèrent leur aide aux Mariotes qui manquaient clairement de moyens militaires propres. C'est ainsi qu'un inconnu se présenta[41] :

> « À présent, il y a un homme dont le nom est Iṣi-Nabû, un Yamutbaléen. 30 Yatmutbaléens émigrés marchent à son service. Hé bien ! cet homme m'a écrit ainsi : "Organise un bataillon de 500 à 600 hommes et rends-toi nuitamment à Ašnakkum de sorte que je te livre Ašnakkum." »

On voit que cette proposition spontanée était tout à fait opportune pour le gouverneur. Peut-être lui-même n'était-il pas un pur homme d'action, bien qu'il dût aussi conduire des opérations

---

[35] A.2939 [*LAPO* 16 296] : 13 ; cf. ci-dessous.

[36] Inédit A.1940 : 11.

[37] *ARM* XXVIII 112 : 7'.

[38] Inédit A.1868^{+} : 38.

[39] À la veille de l'effondrement de l'« empire » de Samsī-Addu, un rapport (*LAPO* 17 491 [II 131]) parle du regroupement d'une troupe de 2000 *habiru*.

[40] C'est ce que montre la lettre des autorités de la ville de Gaššum A.2126, 9-14 : « L'émigré possédait cette ville. Mais les émigrés *de* [*NP*$^{?}$] se sont levés et sont partis de la ville. Ils ont cédé la ville au Zalmaqqum » = *ha-b*[*i-ru*]*-um, ú-ka-al a-la-am an-né-*[*e-em*] *ù it-bu-ma ha-bi-ru ša* $^{I?}$[…], *i-na li-ib-<bi> a-li-im ú-ṣú-ú, a-la-am a-na za-al-ma-qí-im, i-di-nu*. Cf. D. CHARPIN et N. ZIEGLER, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique, FM* V, 2003, p. 52 n. 203 (mon interprétation basée sur une collation du document est légèrement différente). Le passage est aussi cité par J.-M. DURAND, *Cours et travaux du Collège de France : Résumés 2004-2005*, p. 572.

[41] A.2939 : 11-19 [= *LAPO* 16 296] : *i-na-an-na* 1 lú *i-ṣí-na-bu-ú šum-šu*, lú *ia-mu-ut-ba-la-i*, 30 $^{lú-meš}$*ia-mu-ut-ba-la-yu ha-bi-ru, i-na qa-ti-šu i-la-ku, ù* lú *šu-ú ke-em iš-pu-ra-am, um-ma-mi* 5 *me-tim* 6 *me-tim, ṣa-ba-am ku-uṣ-ra-am-ma, mu-ši-tam-ma al-kam-ma aš-na-ka-am*^{ki}, *lu-ud-di-na-kum* (…). Cf. D. CHARPIN, « Išme-Addu d'Ašnakkum », *MARI* 7, 1993, p. 187-188.

militaires, comme l'indique sa correspondance. Mais son problème était surtout de n'avoir pas la réserve d'hommes suffisante. Ce que cet Iṣi-Nabû comptait retirer de son offre n'est pas dit. Mais il se serait sans doute payé sur les biens pris au roi d'Ašnakkum comme le fit Samsī-Ērah au détriment du roi de Talhayûm. Nous verrons cependant que ces hommes étaient aussi mus par d'autres motivations[42].

Cet opportunisme se retrouve en effet chez Samsī-Ērah. C'était également un chef de bande, un *desperado*, un de ces hommes qui savait attirer autour de lui les *habiru.*

II) Les « coups » de Samsī-Ērah

L'histoire de Samsī-Ērah que nous pouvons reconstituer à partir d'une vingtaine de documents épistolaires[43] s'étend sur à peine une

[42] Ce panorama convient assez bien à celui donné par E. VON DASSOW à propos des *habiru* d'Alalah IV : une bonne partie d'entre eux seraient des militaires, possesseurs de char ou simples troupiers, venus de différents horizons, d'Amurru, de Cana'an, d'Ébla, d'Émar, Alep, du Nuhašše, de Qaṭna et du Hatti avec la montée au pouvoir d'Idrimi et la fondation du nouveau royaume. L'un de ces militaires l'aurait même suivi depuis Ammiya où Idrimi rencontra de nombreux émigrés comme lui : « Dans le pays de Cana'an, je m'installai à Ammiya. Dans Ammiya, habitaient des gens d'Alep, des gens du pays de Mukiš, des gens du pays de Niʾi et des gens du pays d'Amaʾe. Ils me reconnurent et parce que j'étais le fils de leur seigneur, ils se rassemblèrent autour de moi » ; cf. son autobiographie (S. SMITH, *The Statue of Idri-mi*, OPBIA 1, 1949) ; cf. néanmoins une autre traduction du passage ici-même, p. 137. Pendant un laps de temps qui aurait duré jusqu'au règne de Niqmepa, ceux-ci installés dans diverses villes ne se seraient pas fondus avec la population native, formant comme une société parallèle. Le *habiru* Warpana de Kallazu, promu dans la catégorie des « *ehelle* du roi », sorte de caste de professionnels de haut rang, serait représentatif d'une assimilation à moyen terme. Cf. son ouvrage *State and Society in the Late Bronze Age. Alalaḫ under the Mittani Empire*, SCCNH 17, 2008, p. 344-348.

[43] Lettres d'Itūr-Asdu de Nahur (A.2145, A.2596, A.3026, M.9312) ; lettres d'Ibâl-El (A.1068, A.2948, A.2981, A.3194 [texte sans adresse mais clairement écrit par le *merʿûm*], A.4020, M.6009) ; lettres d'Ibâl-Addu (*ARM* XXVIII 61 et n° 62) ; lettres de Hadnammuru (A.3095, M.11008 et M.5645 relative au frère) ; lettre de Šūb-rām (*ARM* XXVIII 91 ; celle-ci cependant, étant sans doute postérieure au conflit élamite, se réfère plutôt au fils de Samsī-Ērah ; cf. n. 111) ; lettre de Yari[…] (A.4416) ; lettre de Kurranum (A.1026) ; lettre de Lāʾūm (?) (frag. non numéroté) ; Bēl-šunu (M.9652 qui est fragmentaire) ; incertain (d'Ibâl-Addu ?) (A.4605). Samsī-Ērah ne doit pas être confondu avec son homonyme de Tillā. Ces individus étaient contemporains et vivaient dans la même région. L'un d'eux était

année. Le « monde » que documente Mari, c'est-à-dire une bonne partie du Proche-Orient, fut touché par une guerre aux dimensions « internationales » qui opposa Mari et Babylone à l'Élam[44]. Dans le cadre de ce conflit, au cours de l'an 10 de Zimrī-Lîm, une armée élamite pénétra dans le Triangle du Ḫabur et s'installa à Šubat-Enlil (au nord-est de ce Triangle). Cela devait être ressenti par les Mariotes comme un empiètement sur leur zone de domination. Pourtant les batailles entre Mariotes et Élamites en Ida-Maraṣ n'ont eu lieu qu'à la fin de l'année ZL 10 ou bien au début de ZL 11. Mais ces événements, c'est-à-dire la progression des Élamites et de leurs alliés en Ida-Maraṣ et dans ses environs, entraînèrent assez rapidement une suite de drames qui commencèrent au début de ZL 10 par la fuite du roi Qarnī-Lîm de sa ville d'Andarig, suivie de sa capture[45]. Ce roi dont la ville était située dans le sud de la montagne du Sindjar (nom antique Saggar) partageait avec Zimrī-Lîm une grande

roi de Tillā (cf. en dernier lieu B. LAFONT, *RLA* 11, 2008, p. 638) comme le montre clairement *FM* VI 5. Il est attesté ainsi depuis les années ZL 5-6. Dès cette époque, il montre une propension à s'opposer aux partisans du roi de Mari et, dans les années ZL 10-11, il est présenté comme un « pécheur » à l'égard du roi (cf. *ARM* XXVI 313 et n°417). Ce dernier dossier contemporain de celui du Samsī-Ērah que nous étudions rend totalement improbable leur identification. De plus, l'un vit du côté du Yapṭur, l'autre (le roi de Tillā) est impliqué dans les affaires orientales de l'Ida-Maraṣ et dans celles du Sindjar. Dans quelques cas, on peut hésiter sur l'identité du Samsī-Ērah (c'est le cas du fragment administratif inédit M.10061 qui, pour cette raison, n'est pas pris en compte dans le présent article). On dispose de plusieurs lettres au nom de Samsī-Ērah, elles sont pour certaines en piteux état. Puisque Kurranum, le frère de Samsī-Ērah, le particulier, tint une brève correspondance avec le roi de Mari, il est possible que lui-même l'ait fait. Cependant A.564 (mentionné dans *ARM* XXVI/1, p. 294) est dû au roi de Tillā et les deux autres (inédits) que je connaisse sont très probablement du même. Enfin, il faut rappeler que ce cas d'homonymie est semblable au problème posé par les « deux » Asqur-Addu. L'un était un roi ayant perdu le trône de Nahur, mais qui peut-être récupéra Šuruzum à la place ; il fut un acteur dangereux dans la zone à l'ouest du Haut-Ḫabur. L'autre était un prince du Sindjar qui a fini par devenir roi de Karanā. Une certaine confusion s'est introduite par le fait qu'Asqur-Addu de Karanā a pu intervenir du côté de Šubat-Enlil et à Urgiš, ce qui fut aussi le cas de son homonyme ! Mais pendant la guerre contre Ašlakkā (fin ZL 12), Asqur-Addu, l'ex-roi de Nahur, fut l'allié d'Ibâl-Addu d'Ašlakkā, tandis qu'Asqur-Addu de Karanā fut membre de la *tillatum* (l'alliance militaire) du roi de Mari pendant le siège d'Ašlakkā, comme l'illustrent les récompenses qu'il reçut sûrement pour ses loyaux services.

[44] Pour une vue d'ensemble, cf. D. CHARPIN, *FM* V, 2003, p. 216-227.

[45] Cf. *FM* V, 2003, p. 216

influence politique sur l'Ida-Maraṣ. On pourrait caractériser le fait comme une sorte d'empilement de suzerainetés, celle de Zimrī-Lîm étant au dessus des autres. Qarnī-Lîm et ses fils furent massacrés et le corps sans tête du roi jeté dans le Ḫabur[46]. Il fut remplacé par un prince, Atamrum, souvent qualifié à cette période d'« homme d'Ešnunna », allié des Élamites[47]. Il commença son règne par une purge à Andarig. Se posa alors aux petits rois de la région la question de la conduite à tenir à son égard[48]. Plusieurs souverains du Piémont furent frappés de différents malheurs, dus à des circonstances chaque fois particulières mais ayant tous pour cause plus ou moins directe l'arrivée des Élamites et d'Atamrum, le nouvel homme fort de la région. Cela tient au fait que dans ces royaumes existaient des factions rivales qui se disputaient le pouvoir. La tension née entre le pouvoir élamite et celui de Zimrī-Lîm intensifia localement les luttes internes puisque les *outsiders* trouvèrent un soutien inespéré chez les Élamites. À Šubat-Enlil, l'ancienne métropole de Samsī-Addu, un certain Kunnam représenta le pouvoir élamite[49] et plusieurs villes lui rendirent hommage, telle Ašnakkum. Comme il y avait des raisons de contester l'autorité de Mari et des Bensimalites, la population de la région se divisa entre pro-élamites et pro-mariotes[50]. Un tel désordre était l'occasion rêvée pour des aventuriers tels que Samsī-Ērah. L'histoire qui nous intéresse s'ouvre sur un coup qu'il paraît avoir dirigé et qui provoqua beaucoup de remous à l'ouest du Haut-Ḫabur. Ce que Samsī-Ērah fit avant cette

[46] Cf. D. CHARPIN, « Une décollation mystérieuse », *NABU* 1994/59.

[47] Les relations entre eux furent cependant complexes. D. CHARPIN a montré qu'ils avaient des intérêts divergents (*FM* V, 2003, p. 221). Il finit d'ailleurs par trahir l'empereur d'Élam comme le montre la lettre (A.6) de l'empereur au roi de Kurdā (voisin d'Atamrum) ; cf. J.-M. DURAND, « L'empereur d'Élam et ses vassaux », *Mél. de Meyer*, 1994, p. 15-22. Pour une réappréciation de toutes ces questions, voir désormais les communications de D. CHARPIN « "Ainsi parle l'Empereur" : à propos de la corrrespondance des *sukkal-mah* » et de J.-M. DURAND « La "suprématie élamite" sur les Amorrites : réexamen vingt ans après la XXXVI[e] RAI » au colloque de Gand, déc. 2009, sous presse.

[48] D'après l'inédit acéphale (l'auteur en est sûrement Itūr-Asdu) A.1889.

[49] Cf. *FM* V, p. 217. J.-M. DURAND relève l'incertitude de son statut, soit « peut-être gouverneur, pratiquement vice-roi pour toute la région. » Cf. « L'empereur d'Élam et ses vassaux », *Mél. de Meyer*, 1994, p. 18. Mis à part Šubat-Enlil, l'Ida-Maraṣ ne fut pas occupé militairement.

[50] Cela dit, la plupart des grands royaumes amorrites firent front commun ce qui entraîna la défaite de l'Élam ; cf. D. CHARPIN, *FM* V, 2003, p. 224.

période n'apparaît pas nettement dans la documentation, dont il faut souligner le caractère fragmentaire et qui est à mettre en ordre. Une chose est sûre cependant : il était déjà connu de ses contemporains au moment où se noua le drame élamite.

1) Une offre scandaleuse ?

Le plus ancien document qui le mentionne remonte vraisemblablement au début de ZL 7, donc trois ans avant la venue d'une armée élamite dans le Triangle du Ḫabur. L'information est isolée mais montre clairement la manière de Samsī-Ērah de s'immiscer dans la politique des rois locaux. Une lettre de Šūb-rām, roi de Susā, montre que les agissements d'un certain Samsī-Ērah le préoccupaient.

À cette époque, Ibâl-Addu, le roi d'Ašlakkā, rencontra de graves difficultés dans son royaume. Des bourgades, comme Huršipā, se révoltèrent contre lui. Plus inquiétant encore, des membres de son palais complotèrent contre lui en son absence. À la tête de la conjuration se trouvait son propre scribe. Tous ces événements sont relatés par Itūr-Asdu, le gouverneur de Nahur, voisin d'Ašlakkā[51]. De plus, Ibâl-Addu en fit lui-même le rapport (*ARM* XXVIII 52). Mais aucun d'entre eux n'évoque une démarche de Samsī-Ērah.

C'est par Šūb-rām que l'on sait que celui-ci profita des circonstances pour proposer à Ibâl-Addu une aide ouvertement intéressée. La nouvelle arriva aux oreilles du roi de Susā qui s'en émut et écrivit une lettre de reproches à Ibâl-Addu. Nous avons encore cette lettre (*ARM* XXVIII 96), car, bien qu'elle soit adressée à Ibâl-Addu, on l'a retrouvée dans le palais de Mari[52]. La possibilité d'une coopération entre Samsī-Ērah et Ibâl-Addu inquiétait Šūb-rām au plus haut point[53] :

---

[51] D'après l'inédit A.273⁺.

[52] Plusieurs lettres ont ainsi été « détournées » à Mari. Selon les cas, différents scénarios peuvent être envisagés : l'auteur Šūb-rām peut avoir envoyé une copie à Mari, ou bien le document peut avoir été intercepté par le gouverneur de Nahur et transmis à Mari (mais le contexte ne se prête pas vraiment à cette hypothèse), ou bien le texte peut avoir été récupéré après le sac d'Ašlakkā par l'armée de Mari fin ZL 12. Une dernière possibilité serait qu'Ibâl-Addu ait simplement reçu ce message à Mari et l'ait laissé derrière lui !

[53] Quelques améliorations peuvent aujourd'hui être apportées à l'édition de J.-R. KUPPER qui croyait lire dans les traces, au lieu de Samsī-Ērah, le nom de Zimrī-Lîm (cf. mon *Review Article*, « Lecture des *Archives Royales de Mari*, tome XXVIII :

> [4] Parce que tu es mon frère, [5] j'avais confiance en toi. [6-10] Au moment où j'ai envoyé les Anciens du Yapṭur chez mon père, [...]. [(Les Anciens m'ont dit ainsi)] [1'] : « Samsī-Ērah [2'-3'] a écrit à Ibâl-Addu ainsi : [4'-6'] "Emparons-nous, moi, de Huršipā et, toi, d'Ašlakkā et [7'] soulevons le pays !" » [8'-10'] À présent pourquoi ne m'as-tu pas envoyé un rapport complet ?

Sous une apparence anodine, la lettre est riche d'informations. Šūb-rām était impliqué dans les affaires du Yapṭur d'une manière qui n'est pas encore entièrement claire[54]. Mais son autorité était reconnue par les Anciens du Yapṭur (ou simplement une partie d'entre eux)[55] qui, pour se rendre à Mari, firent une halte à Susā. Ce sont eux qui mirent au courant Šūb-rām du message de Samsī-Ērah (le détail figurait sûrement dans la lacune de la lettre). Cela enflamma la colère de Šūb-rām à l'égard d'Ibâl-Addu qui tenait l'affaire secrète et ne cherchait pas à l'avertir. Lui-même préférait peut-être l'aide militaire d'un condottiere au lieu de demander du secours à son voisin et « frère », mais sans doute aussi potentiel rival politique.

Samsī-Ērah est donc, dès cette époque, installé au Yapṭur et représentait un danger pour Šūb-rām : cette alliance avec le roi d'Ašlakkā serait mal venue. Or, la démarche de Samsī-Ērah est similaire à celle faite par Iṣi-Nabû le chef des *habiru* du Yamutbal[56].

Lettres *royales* du temps de Zimri-Lim », *Syria* 80, 2003, p. 214). Plusieurs passages sont ici interprétés différemment. À la l. 10', le signe que Kupper lit « LU » pourrait être un RA légèrement déformé. Dans ces lettres du Nord, une syntaxe non-akkadienne est toujours possible (cf. le cas de la lettre d'Amud-pā-El, *ARM* XXVIII 113 et M. GUICHARD, *BBVO* 20, 2009, p. 88 n. 121) : *a-na be-lí-ia, qí-bí-ma, um-ma šu-ub-ra-am a-hu-ka-a-ma, aš-šum a-hi at-ta, a-na ka-ši-im at-ka-l*[*a-am-m*]*a*$^{?}$, *ki-ma* ^{lú}šu-gi^{meš} *ia-ap-*[*ṭú-ur*]⌜^{ki}⌝$^{?}$, *a-na ṣe-er a-bi-*[*ia*], [*a*]*ṭ-*[*ru-du*]. (...). [*u*]*m-*⌜*ma*⌝*-mi* ⌜*sa-am-si-e*⌝*-ra-ah, a-na i-ba-al-*^{d}IM, *ki-a-am iš-pu-ur* <*um-ma-mi*>, *a-na-ku hur-ši-pa*^{ki}, *ù* [*at-t*]*a áš-*[*la-a*]*k-ka*^{ki}, *i ni-is-ba-at-ma,* [*m*]*a-a-tam i nu-úš-ba-al-ki-/it, ù i-na-an-na am-mi-*⌜*nim*⌝ [*at-ta*], *ú-*<*ul*> *ta-aš-pu-r*[*a-am ṭe*$_4$*-ma-am*], *ga-am-ra*$^{!?}$*-a*[*m*$^{?}$ ...].

[54] Cf. M. GUICHARD, « Lecture des *Archives Royales de Mari*, tome XXVIII : Lettres *royales* du temps de Zimri-Lim », *Syria* 80, 2003, p. 199-216. Les gens de Mari semblent avoir voulu formaliser cette autorité après la disparition de Yāwi-El de Talhayûm en donnant à Šūb-rām le titre de « roi du Yapṭur » (cf. l'inédit A.2596^{+} cité ci-dessous). Mais ce projet ne doit pas avoir abouti.

[55] Ce fut un sujet de zizanie à l'intérieur du Yapṭur.

[56] Cf. ci-dessus.

Le détail supplémentaire fourni par la lettre de Šūb-rām est que cet homme escomptait prendre possession d'une ville (Huršipā)[57].

Finalement, Ibâl-Addu restaura son autorité sur son royaume, avec l'aide ou non de Samsī-Ērah. Si l'aventurier n'a pas eu Huršipā, une connivence durable fut établie entre lui et Ibâl-Addu.

2) Le coup d'État de Talhayûm

Samsī-Ērah ne joua un rôle significatif aux yeux des agents mariotes qu'à partir de l'an 10 de Zimrī-Lîm. La chronologie de ses actes ne se laisse que partiellement restituer et le scénario proposé ci-dessous garde un caractère hypothétique car il dépend en partie de la manière dont peut se comprendre la trame événementielle générale — la guerre élamite[58].

Une grande diversité de témoignages (outre la vingtaine de documents relatifs à Samsī-Ērah) nous est parvenue et ils peuvent être recoupés. Ils proviennent de nombreux acteurs ou observateurs présents dans différents lieux et offrent ainsi des points de vue divers. Quelques synchronismes aident à établir des repères chronologiques pratiques. L'inconvénient de cette situation documentaire est son caractère éclaté et le manque de recul que pourrait apporter un exposé synthétique contemporain du genre d'un exposé annalistique.

L'attentat que Samsī-Ērah commit dans la ville de Talhayûm est le premier épisode qu'il est possible de dater approximativement. Aucune une autre information antérieure sur ce personnage n'apparaît clairement, excepté *ARM* XXVIII 96[59].

Zimrī-Lîm avait placé sur le trône de Talhayûm Yāwi-El (vers l'an 5 de son règne). Celui-ci a envoyé à Mari d'assez nombreuses lettres qui montrent qu'il avait des ennemis dans le Yapṭur et même parmi les notables de sa propre ville[60]. Il fut renversé au cours de l'hiver

---

[57] Cette ville appartenant à Ašlakkā, on voit mal comment Ibâl-Addu aurait pu accepter de renoncer à ses droits dessus, à moins que sa situation ne parût alors vraiment critique.

[58] Les lettres de son dossier ne sont pas toutes aisément datables.

[59] Le contenu de cette lettre nous a invité à la dater de ZL 7 comme on vient de le voir.

[60] Sa correspondance traite amplement de ce problème, cf. en particulier *ARM* XXVIII 39.

de l'an 10 de Zimrī-Lîm, peu avant le mois xi ou bien au début de ce mois[61]. Le roi de Mari en fut averti rapidement par au moins deux missives[62]. D'une part, les Anciens de Talhayûm envoyèrent un rapport annonçant la mort de leur souverain, la victoire sur ses assassins et son remplacement par Asdi-nehim[63]. D'autre part, le chef de pâture (*merʿûm*), Ibâl-El, qui campait au moment des faits dans un lieu nommé Malhatum (au sud-ouest de l'Ida-Maraṣ), fut le premier agent mariote averti. Son informateur était originaire de la ville d'Isqā (à rechercher au nord de Talhayûm) et avait fait le déplacement depuis Zabalum en Ida-Maraṣ. Il lui fit un récit de l'épisode substantiellement différent de celui des Anciens de Talhayûm. Selon sa version, les gens de Talhayûm auraient sciemment laissé entrer dans leurs murs les assassins de Yāwi-El. Or, Ibâl-El eut confirmation de la mort du roi de Talhayûm un peu après, sans éprouver le besoin de fournir de détails supplémentaires[64]. Il est vrai cependant que son informateur, pour être habitant d'Isqā, peut avoir eu des raisons de dénoncer l'action de ses voisins, les gens de Luhaya impliqués dans le coup d'État, et d'égratigner les habitants du Yapṭur au passage. De fortes rivalités régionales existaient en effet.

Il ressort en tous cas que Samsī-Ērah accompagné des *habiru* et d'une troupe de Luhéens entra avec la complicité des habitants de Talhayûm de nuit dans la ville et réussit à surprendre le roi Yāwi-El dans son palais. Après avoir mis sa demeure à sac, les intrus eurent le tort de tourner leur convoitise vers les biens des particuliers. Une bataille en résulta tournant, au petit matin, à l'avantage des habitants de Talhayûm. Selon le témoignage invérifiable de l'informateur d'Ibâl-El, Samsī-Ērah, faisant cavalier seul, aurait quitté la ville avec sa part du butin avant que la querelle n'éclatât.

---

[61] Cette datation se déduit de la lettre d'Ibâl-El qui mentionne, après en avoir donné la nouvelle, son intention de descendre à Mari pour la fête d'Eštar. Ce projet est rappelé dans la lettre suivante qu'il envoya peu après, cf. ci-dessous.

[62] Le rapport auquel on s'attend de la part du gouverneur de Nahur n'a pas été retrouvé, si tant est qu'il ait jamais existé. La ville de Nahur était cependant à cette période dans un relatif isolement car entourée d'ennemis.

[63] Fait anormal puisque cette nomination impliquait le consentement préalable de Zimrī-Lîm. A.2417 = *LAPO* 17 607 ; J.-M. DURAND, « Les Anciens de Talhayûm », *RA* 82, 1988, p. 97-113.

[64] A.2226 = *LAPO* 16 285 ; cf. D. CHARPIN, « Un souverain éphémère en Ida-Maraṣ : Išme-Addu d'Ašnakkum », *MARI* 7, 1993, p. 182-185.

La responsabilité des Anciens de Talhayûm est plus que probable vu ce que suggère la propre correspondance de Yāwi-El et le peu de sévérité dont ils firent preuve à l'égard des Luhéens qu'ils ne pouvaient complètement disculper dans leur propre version des faits[65] :

> « (Au sujet de) Talhayûm ta ville, ils ont fait une brêche dans la ville, et au cours de la nuit !, et ils ont mené un soulèvement (et) il a pris (sic !) la ville, en pleine paix, ta ville ! Puis ils ont tué notre seigneur (= Yāwi-El). (…) Ils sont entrés par la brêche et ils se sont emparés du palais. Comme on voulait faire évacuer le palais, au lever du soleil, les hommes de l'*acropole* (?) se sont levés et nous avons fait triompher notre Seigneur (Zimrī-Lîm) sur 500 hommes. (…) Maintenant notre Seigneur doit écrire aux gens de Luhaya ainsi : "Vous savez parfaitement que Talhayûm est ma ville. Pourquoi en pleine paix, vous êtes-vous insurgés ?" »

L'hypocrisie de ce message ne faisant pas de doute, on peut remarquer deux différences frappantes entre les versions de la mort de Yāwi-El : d'une part, selon les gens de Talhayûm, les vaincus auraient été au nombre de 500 tandis que selon le messager d'Isqā, ils n'auraient été que 140. On peut penser que les premiers ont été tentés de gonfler par vanité (ou par honte !) le chiffre réel des ennemis qui était plus proche de 140. D'autre part, Samsī-Ērah n'est pas du tout mentionné par les Anciens. Il est vrai qu'un roi (Ibâl-Addu) résuma ultérieurement l'événement en imputant la faute lui aussi peut-être aux seuls Luhéens[66] :

---

[65] *a-al-ka ta-al-ha-ya-am*^{ki}, *pí-il-ša-am i-na a-lìm, i-pu-šu-ma mu-ši-tam, a-lam*$_x$ (NAM) *i-na sa-li-ma-tim a-al-ka, i-ba-ru iṣ-ba-at, ù be-el-né id-du-ku*, (…), (…) *i-na pí-il*$_x$(AL)*-ši-im, i-ru-bu-ma é-kál-lam*$_x$ (NAM) *iṣ-ba-tù, ki-ma é-ká-lam*$_x$ (LAM) *uš*$_x$ (IZ)*-te*$_9$*-eṣ-ṣú-ú, i-na ši-hi-iṭ ša-am-ši-im*, lú-meš *mu-lìm it-bi-ma, e-li* 5 me *ṣa-bi-im be-el-né nu-ša-ar-ki-ib*, (…), *i-na-an-na be-el-né, ki-a-am a-na* lú-meš [*lu*]*-ha-ia-i, li-iš-pu-ra-am u*[*m-m*]*a-mi, ti-de-ni ki-ma a-li, ta-al-ha-yu*^{ki} *a-mi-ni-im-mi, i-na sa-li-ma-tim ta-ab-ta-ra* (…) (A.2417 [*LAPO* 17 607] : 6-1, 30-36, 42-47 ; J.-M. DURAND, « Les Anciens de Talhayûm », *RA* 82, 1988, p. 97-113.

[66] [^{I}*ia-wi*-AN l]ú *ta-*[*al-ha*]*-ye-em*^{ki} <*ša*> ⸢*a-na*⸣ [l]ugal-*tim z*[*i-i*]*m-ri-li-im iš-ku-nu*, [$^{lú-meš}$*lu-ha-y*]*u*$^{?}$ *i-*⸢*na*⸣ é-*ti-šu-ma i*[*š-t*]*a-lu-šu a-na mi-nim be-el-*<*ka*> *la ú-še-zi-ib-šu* (inédit A.3194 : 18-19 ; cité dans « Aspects religieux de la guerre à Mari », *RA* 93, 1999, p. 29 n. 21).

> « [Yāwi-El] le sire de Talhayûm, <lui que> Zimrī-Lîm avait installé à la royauté, [*les gens de Luha*]*ya* (?)[67] lui ont réglé son compte dans sa propre demeure. Pourquoi <ton> Seigneur ne l'a-t-il pas sauvé ? »

Il est impossible pourtant d'écarter le témoignage de l'homme d'Isqā tant il est précis. D'une part, Samsī-Ērah, après avoir accompli son contrat (qui lui permettait sans doute de se payer sur les biens de sa victime), quitta la ville avant que la situation ne dégénère, conservant ainsi le soutien tacite des notables de Talhayûm qui l'omirent volontairement de leur compte rendu des faits. D'autre part, l'incident provoqué par les gens de Luhaya peut expliquer pourquoi les Anciens de Talhayûm les ont quand même évoqués alors que le récit de l'attaque de la ville à proprement dit reste étonnamment flou concernant l'identité des assaillants.

Les griefs des gens de Luhaya à l'encontre de Yāwi-El viennent certainement d'une affaire qui s'est produite dans un passé proche. Nous savons de fait qu'ils furent pillés auparavant par les gens de Talhayûm, épaulés eux aussi par… une bande de *habiru*[68] :

> « À *la barbe* du Zalmaqqum[69], les gens de Talhayûm et des *habiru* ont pillé Luhaya : 500 moutons et 10 personnes (disparues), soit (qu')ils (les) ont tués ou bien soit qu'ils (les) ont pris. Ils ont emporté (tout) cela. »

On peut penser que les Luhéens ont profité de l'invasion des Élamites pour se venger de Yāwi-El, fidèle vassal de Zimrī-Lîm, et ainsi régler un vieux contentieux, car il est certain qu'il commanda

---

[67] La restitution de cet ethnique est malheureusement conjecturale et suppose l'absence du post-déterminatif géographique. D'après la photographie dont je dispose, une lecture [$^{\text{lú-meš}}$*ha-bi*]-⌜*ru*⌝ n'est pas complètement à exclure. Dans *RA* 93, p. 29 n. 21, j'avais simplement proposé de lire [… *na-ak*]-*rum*. Le plus important est que Samsī-Ērah n'est pas impliqué nommément.

[68] (Inédit A.109 : 41-44) : *a-na pa-ni za-al-ma-qí-im* lú-meš *ta-al-ha-yu*^{ki}, *ù ha-bi-ru lu-ha-ia*^{ki} *iš-hi-ṭú*, 5 me udu-há *ù* 10 lú-meš *lu-ú i-du-ku, lu-ú ša il-qú-ú an-né-em it-ba-lu.* Cet extrait a été cité par J. BOTTÉRO dans *Le Problème des ḫabiru, CCRAI* 4e, 1954, p. 22. La lettre acéphale est à juste titre attribuée à Ibâl-Addu comme je l'ai discuté dans *BBVO* 20, 2009, p. 81 n. 60. L'intérêt d'Ibâl-Addu pour Luhaya se manifeste par le fait qu'il se rend aussitôt à Luhaya. La connivence entre lui et Samsī-Ērah est due à cette solidarité.

[69] On pourrait comprendre que les attaquants étaient à la tête d'une troupe du Zalmaqqum. Cela est peu probable car les relations entre Talhayûm, où régnait Yāwi-El, et le Zalmaqqum étaient particulièrement mauvaises comme le montrent la correspondance de Yāwi-El et celle d'Itūr-Asdu. L'expression rappelle aussi que Luhaya n'était pas loin de la frontière du Zalmaqqum.

l'attaque contre Luhaya. On voit finalement que les *habiru* offraient une aide logistique indispensable dans ce genre d'action, mais qu'ils n'étaient manifestement d'aucun parti. Ils agissent donc en mercenaires.

3) Un parvenu (simple brigand ou ambitieux ?)

Samsī-Ērah nous apparaît donc comme une sorte de condottiere, éventuellement solitaire, et dont la motivation semble essentiellement personnelle[70]. Il était lié, au moins temporairement, aux gens de Luhaya sans dépendre totalement d'eux et commandait à des *habiru*, sans leur être lié de manière définitive non plus, puisqu'il les aurait laissés derrière lui[71].

Les archives de Mari nous font connaître d'autres personnages du même type, en particulier Asqur-Addu, ex-roi de Nahur, dont la route d'ailleurs croisa celle de Samsī-Ērah. Le cas d'Asqur-Addu permet de mieux cerner la nature possible de la relation entre gens de Luhaya, et Samsī-Ērah. Isqā, Luhaya et Ulaya ont connu de fréquents conflits et de ce fait ont eu besoin de véritables protecteurs, de chefs expérimentés ou charismatiques, venus d'ailleurs. C'est ainsi qu'Asqur-Addu fut appelé par une de ces trois cités (Ulaya) à venir diriger « leur guerre »[72]. Samsī-Ērah fut donc lui-même peut-être à la solde des Luhéens, au moins jusqu'à l'épisode de l'assassinat de Yāwi-El. Finalement, l'entente entre Samsī-Ērah et les gens de la ville de Luhaya devait être d'une nature semblable à l'accord établi entre Jephté et les habitants de Galaad[73]. Jephté, un apatride, devint en effet leur général (*qṣyn*) pour les protéger des attaques de leurs ennemis ammonites.

---

[70] Néanmoins il y avait une famille de Samsī-Ērah et la pratique du *niqmum* (dont il sera plus bas question) témoigne de la solidarité de ses membres.

[71] Il est cependant difficile d'imaginer que Samsī-Ērah ait pu partir seul avec le butin de la maison de Yāwi-El. On se heurte ici aux limites du rapport de l'homme d'Isqā.

[72] Le fait, antérieur à la « guerre élamite », est documenté par plusieurs lettres dont certaines appartiennent à la correspondance d'Itūr-Asdu de Nahur.

[73] Cf. W. ZWICKEL, « Der Beitrag der Habiru zur Enstehung des Königtums », *UF* 28, 1996 p. 756.

Fait remarquable, on ne mentionne jamais l'ethnie ou l'origine géographique de Samsī-Ērah[74]. S'il a, à la période qui nous concerne, comme base arrière le nord du Yapṭur, il donne l'impression d'être un déraciné. Il est sûrement à classer dans la catégorie des *habiru*, comme c'est le cas pour son frère dont le lien avec le milieu des *habiru* est particulièrement net[75]. Il a bien cependant une famille : un fils[76] et un frère qui récupérera son héritage. En outre, on parle de « sa ville » où il se trouve installé[77], probablement Luhaya[78]. Il ne vit donc pas dans une grotte, ou bien dans un sous-bois, à l'instar de David pendant sa période de maquis !

La principale caractéristique qui retint l'attention des contemporains de Samsī-Ērah était sa condition de *muškēnum*, c'est-à-dire de « roturier ». C'était un homme qui s'était arrogé le droit de faire la guerre, alors que cela était apparemment le domaine réservé des familles dirigeantes dont les hommes étaient appelés *mādarum*, le vivier des *kelṭum*, soit les ayant-droits au trône, fort nombreux et probablement souvent insatisfaits. Le roi de Mari rappela encore au frère de Samsī-Ērah, après sa mort, son « infériorité » sociale[79].

Mis à part une évidente cupidité, les mobiles de Samsī-Ērah ne nous apparaissent pas clairement, mais il ne faut pas oublier la partialité des documents. Il a auparavant convoité la petite ville de Huršipā, ambitionnant peut-être le prestige d'en devenir roi[80]. Son opposition à Šūb-rām de Susā avait sûrement à voir avec la question de savoir qui aurait l'autorité sur le Yapṭur. Mais agissait-il alors pour son propre compte ? Face à un agent de Mari, il alla jusqu'à dire que seul un *mādarum* pouvait accéder à la fonction suprême au Yapṭur[81]. Mais jusqu'à quel point était-il vraiment sincère ? Si ses actes étaient toujours en étroit rapport avec les affaires politiques du Yapṭur[82], dont il rêvait peut-être, plus ou moins secrètement, de

[74] Il ne faut pas le confondre avec son homonyme de Tillā à l'est de l'Ida-Maraṣ, cf. n. 43 ci-dessus.

[75] Cf. *ARM* XXVIII 120, ci-dessous.

[76] Cf. ci-dessous.

[77] La lettre inédite d'Itūr-Asdū (A.2596 : l. 3) parle explicitement de « sa ville » (*ištu ālīšu*).

[78] Cf. ci-dessous.

[79] Cf. M.7706 édité ci-dessous.

[80] Était-il originaire de ce lieu ?

[81] Cf. A.2596^{+} cité ci-dessous.

[82] Cf. la remarque d'Ibâl-El à ce sujet dans A.1068 (ci-dessous).

devenir l'homme fort, il était aussi certain qu'il était un opportuniste comme nous allons le voir.

4) Ennemi puis allié de Mari

En dépit de la difficulté qu'il y a à reconstruire l'itinéraire de ce personnage la dernière année de son existence, voici ce qui se laisse dessiner.

Comme points de références chronologiques à peu près sûrs, nous pouvons relever les faits suivants : pendant l'année ZL 10, il fut dans le camp des pro-Élamites : au mois x ou xi/ZL 10, il participa au renversement du roi de Talhayûm, puis sûrement, dans les jours ou les semaines qui suivirent, il lança un raid contre Susā, la ville de Šūb-rām[83]. Après un long séjour à Ašlakkā, il passa brusquement dans le camp pro-mariote. Avec le roi d'Ašlakkā, il s'empara d'une forteresse près de Nahur, puis participa à plusieurs combats contre l'Élam et ses partisans. La tentative de réconciliation avec Šūb-rām ayant échoué, il semble avoir mené des actions contre Zalluhān et Susā. À l'époque de la moisson (mois iii ?) en ZL 11, il fut finalement assassiné par les gens du Yapṭur originaires de la ville d'Ulaya.

a) L'ennemi

Sa participation active à l'assassinat de Yāwi-El faisait de lui *de facto* un ennemi du camp mariote. L'arrivée des Élamites de ce point de vue doit avoir fédéré les opposants à la domination de Mari et des Bédouins bensimalites. Ceux-ci gagnèrent du terrain dans la première partie de l'année ZL 10 : le Yapṭur et le Sūmum furent en ébullition. Se joignirent à la lutte des nobles qui espéraient gagner un trône : ce fut le cas d'Inzan qui devait agir contre son frère, Šūb-rām, roi de Susā et fidèle serviteur de Zimrī-Lîm, ou encore d'Asqur-Addu qui depuis plusieurs années espérait retrouver son trône perdu de Nahur. Il chercha dans le camp élamite un nouvel espoir de le reconquérir.

Presque toute la partie occidentale du Triangle du Ḫabur bascula dans le camp élamite. Ašnakkum tout d'abord, dont le roi fut livré aux Élamites — à sa place régna Išme-Addu —, puis le Yapṭur avec l'assassinat de Yāwi-El.

[83] Le discours d'Ibâl-Addu présuppose cet ordre chronologique.

Asqur-Addu entra à Ašnakkum avec une armée de 500 hommes[84] et appela les habitants de l'Ida-Maraṣ à mener une expédition contre Susā sans rencontrer beaucoup de succès. Le tour de Susā était néanmoins venu. Les ennemis de Šūb-rām profitèrent de son absence pour agir, ce dernier étant allé à Mari, sûrement à l'occasion de la fête d'Eštar[85]. Des précautions avaient néanmoins été prises car une garnison mariote assurait théoriquement la défense de la ville. Mais cela ne détourna pas Asqur-Addu de ses manœuvres. Seul Samsī-Ērah répondit à sa convocation, signe révélateur de son esprit d'opportunisme déjà relaté par *ARM* XXVIII 96. Le premier coup contre Susā fut ainsi porté par Samsī-Ērah lui-même.

Ce fut à la fois par hostilité à l'égard de Šūb-rām (parce que celui-ci était fortement impliqué dans les affaires du Yapṭur) et appât du gain, qu'il lança un raid sur Susā et y fit un pillage mémorable qu'a relaté Ibâl-Addu quelques mois après[86] :

> « [*Récemment*], Šūb-rām — sans compter ses gens —, lui qui tient le pan de l'habit de votre seigneur (Zimrī-Lîm), Samsī-Ērah, un roturier, a pillé ses biens et sa maison. Pourquoi ton seigneur ne l'a-t-il pas sauvé ? »

Il ne fut pas le seul parmi les vassaux de Zimrī-Lîm à en être scandalisé. Le roi d'Ilān-Ṣūrā, Haya-Sūmu, s'emporta ainsi devant les serviteurs de Zimrī-Lîm[87] :

> « Vous m'avez sauvé autant que vous avez sauvé Šūb-rām et Sammêtar[88] ! »

---

[84] L'épisode décrit dans la lettre inédite A.4416 me semble pouvoir être placé dans ce contexte. Il ne s'agit cependant que d'une hypothèse de travail car le document ne contient pas de référence contextuelle claire, sauf la mention de Samsī-Ērah.

[85] Il n'est pas impossible que Šūb-rām ait fui Susā. La fête annuelle d'Eštar réunissait en principe tous les principaux sujets et vassaux de Zimrī-Lîm à Mari. Dans la réalité, seul un petit nombre descendait à chaque fois sur les bords de l'Euphrate pour visiter leur suzerain.

[86] [*i-na-an-na*] ^{I}*šu-ub-ra-am ù ni-ši-šu ša qa-ra-an ṣú-ba-at be-lí-ku-nu / ṣa-a*[*b*]*-tu*, [^{I}*sa-am-s*]*i-e-ra-ah mu-úš-ke-nu-um* é*-sú ù* [*b*]*a-ši-sú im-šu-*⸢*uh*⸣, [*a-na mi-nim be*]*-el-ka zi-im-ri-li-im la ú-še-zi-*[*i*]*b-*[*š*]*u* (inédit A.3194 : 18-19 ; cité dans « Aspects religieux de la guerre à Mari », *RA* 93, 1999, p. 29 n. 21).

[87] *ARM* XXVI 303, 11'-12' : *ma-le-e šu-ub-ra-am ù sa-am-mé-tar, tu-še-zi-ba ù i-ia-ti tu-še-zi-ba-ni-in-ni.*

[88] C'est-à-dire le roi d'Ašnakkum livré aux Élamites.

Or, la réalité de l'action de Samsī-Ērah contre Susā n'est pas entièrement claire. Les propos d'Ibâl-Addu pourraient laisser entendre qu'il serait parvenu à entrer dans le palais de Susā. Il est néanmoins évident que la conséquence (sinon le but) du pillage fut le coup d'État orchestré par le propre frère de Šūb-rām. La ville tomba en effet entre les mains d'Inzan. Asqur-Addu, Samsī-Ērah et Inzan furent dès lors considérés comme des compères par le gouverneur de Nahur, Itūr-Asdu, qui aurait voulu les attirer dans un piège[89]. Inzan fut reconnu localement comme « roi du Yapṭur ».

b) Désormais un allié

À l'hiver ZL 10, la situation politique générale pouvait sembler ainsi très défavorable aux alliés de Mari, en dépit d'un accord de paix instauré entre Bédouins et partisans de l'Élam à Malhatum à l'époque de l'assassinat de Yāwi-El[90]. Ce ne fut qu'une trêve, d'ailleurs mise en échec par l'assaut contre Susā suivi du coup d'État d'Inzan. Ibâl-Addu d'Ašlakkā et Haya-Sūmu eurent des doutes fondés sur l'efficience du régime de Zimrī-Lîm et furent apparemment tentés de changer de camp.

Une opération militaire d'envergure fut cependant organisée par l'état-major mariote. Une armée bédouine avec à sa tête le *merʿûm* Ibâl-El devait monter en Ida-Maraṣ vraisemblablement après la période hivernale la plus froide. Ce fut pendant cette saison que Samsī-Ērah se décida à faire alliance avec les gens de Mari. Ses motivations nous échappent mais il se peut qu'Inzan, autoproclamé roi du Yapṭur, ait fini par lui porter ombrage, ou bien ses liens avec Ibâl-Addu, principal allié de Mari, furent-ils peut-être plus déterminants. Il se peut cependant que ce soient les gens de Mari qui aient réussi à le débaucher, car ils avaient intérêt à renforcer leurs effectifs militaires en Ida-Maraṣ.

Samsī-Ērah passa presque un mois (20 jours) à Ašlakkā, chez Ibâl-Addu (sans doute pour hiverner), sans rien entreprendre pendant tout ce temps-là ; puis il rendit une visite à Nahur sur invitation du gouverneur Itûr-Asdu[91]. Chaleureusement accueilli, il

---

[89] D'après l'inédit M.9312⁺.

[90] Cf. A.2226 [*LAPO* 16 285], D. CHARPIN, « Išme-Addu d'Ašnakkum », *MARI* 7, 1993, p. 182-185.

[91] Fait intéressant, il passa par la route de la montagne, donc par le Nord. Cette indication figure dans l'inédit A.2596⁺ d'Itūr-Asdû.

reçut des présents puis fit le serment de former une troupe pour le compte du roi de Mari. Il jura solennellement de lutter contre ses anciens alliés. Itūr-Asdū lui déclara en effet[92] :

> « Oins-toi [de sang] contre tes frères qui sont en guerre avec mon seigneur ! »

Ce rite où l'on manipulait le sang d'un animal sacrifié permettait de nouer des alliances et était particulièrement courant entre rois de l'Ida-Maraṣ. Mais celui-ci a la particularité d'être présenté aussi comme un acte de rupture entre Samsī-Ērah et ses anciens acolytes (ses « frères »), c'est-à-dire Asqur-Addu, Išme-Addu et Inzan. Le gouverneur de Nahur voulut sonder les intentions de Samsī-Ērah concernant le sort du Yapṭur et proposa à Samsī-Ērah d'en devenir gouverneur (*šāpiṭum*). Ce faisant, il écarta clairement la possibilité que Samsī-Ērah puisse un jour devenir roi. Ce dernier lui fit cette réponse[93] :

> « Qu'est-ce qu'un pays qui n'a pas de noble (*mādarum*) ? Jamais Inzan, préposé (*šaknum*) de l'Élam, ne pourra exercer la royauté. C'est Šūb-rām le préposé (*šaknum*) de mon seigneur (qui) doit exercer la royauté. »

La réponse qu'Itūr-Asdu obtint, et qu'il a sans doute rendue fidèlement, montre que Samsī-Ērah ne s'est exprimé que d'une manière oblique. Il s'exclut, puisqu'il juge impensable qu'un non-*mādarum* soit à la tête du Yapṭur, et il exclut Inzan aussi car ce dernier, quoique noble, ne servait pas Zimrī-Lîm. Il serait intéressant de savoir si la qualité de *mādarum* pouvait s'acquérir et dans quelle mesure tous les rois de la région étaient à l'origine des *mādarum*. Par exemple, Asdi-nehim placé au pouvoir par les Anciens de Talhayûm fut choisi au sein de leur propre population[94]. Prise au sérieux, sa réponse indique que l'ambition de Samsī-Ērah n'allait pas jusqu'à prendre le contrôle du Yapṭur car il s'en jugeait socialement indigne. Il se contentait de servir des seigneurs, auparavant Asqur-Addu ou Inzan ; maintenant le voilà qui se dit favorable à Šūb-rām. Mais jusqu'à quel point livra-t-il le fond de sa pensée ? Quel avantage trouvait-il à servir Šūb-rām qu'il combattait encore

---

[92] [*i-na da-mi-im a-n*]*a* ⌜*ah-hi*⌝*-ka* ⌜*ša it-ti be-lí*⌝*-ia na-ak-ru li-it-pa-at-ma* (l. 11).

[93] *mi-nu-um ma-tum ša ma-da-*⌜*ra-am*⌝ [*la i*]-⌜*šu-ú*⌝, *ma-ti-ma in-za-an ša-ki-in* elam-ma lugal-*tam ú-ul* ⌜*i*⌝-[*ip-pé-eš*], ᴵ*šu-ub-ra-am-ma ša-ki-in be-lí-ia* lugal-*tam i-ip-pé-eš* (l. 39-41).

[94] Il n'est pas question d'une famille royale. Cf. M.6009 : 18.

quelques semaines auparavant ? S'était-il laissé acheter par les présents qu'Itūr-Asdu assura lui avoir donnés avec générosité ? Son changement de camp ne fut peut-être que le fruit temporaire des talents diplomatiques du gouverneur de Nahur. Il fallait cependant organiser une réconciliation entre Šūb-rām qui était alors dans le royaume de Mari et son ex-adversaire. Cela fut remis à plus tard.

Le pacte entre Samsī-Ērah et Itūr-Asdu établi, avec Ibâl-Addu et l'accord du gouverneur de Nahur, après avoir également consulté les oracles, il s'empara, au cours d'une nuit[95], de Kālilu, une ville passée à l'ennemi. Le gouverneur de Nahur qui voulait prouver à son maître combien Samsī-Ērah avait changé eut tendance à lui attribuer tout l'exploit[96] :

> « (…) Il a *traversé* […] et il a pris la ville de Kālilū, alors que cette ville est forte (= a des murailles). »

Mais Ibâl-Addu, qui lui-même avait participé au fait d'armes (et même l'avait dirigé), oublia de mentionner la présence de Samsī-Ērah dans son propre rapport[97] ! Il amplifia l'importance de cette victoire qu'il s'attribua à lui seul. Il souligna l'effet sur les gens des environs de l'exploit militaire[98] :

> « Au petit matin, le territoire (qui court) d'Isqûm-[du-Haut] jusqu'à Šurʾum, moi, j'ai rendu amicale la moitié de ce territoire comme un seul homme (= sans exception). »

En réalité, Kālilū n'est guère mentionnée en dehors de cette occasion. Un peu après, une bataille qui semble bien plus significative eut lieu dans la région de Šubat-Enlil à Napṭarum. Samsī-Ērah doit y avoir pris part comme Ibâl-Addu qu'on voit présent sur place avec le chef bédouin Ibâl-El[99]. La défaite du camp élamite permit aux routes d'être réouvertes et Nahur fut à nouveau désenclavée[100].

---

[95] Ce détail est fourni par *ARM* XXVIII 62 : 7.

[96] [o o o o i-b]i$^{?}$-ir-ma [a-lam ka]-a-li-lu-ú^{ki} iṣ-ba-at, [ú a-lum šu-ú d]a-an (l. 14-15).

[97] *ARM* XXVIII 62.

[98] Cf. *ARM* XXVIII 62 : 10-13 et *NABU* 2005/9 : ⸢i⸣*-na mu-uš-t[e*-er-tim …$^{?}$], ⸢ha-al⸣-ṣu-[um] iš-tu ìs-qí-im^{ki} [e-li-im], a-di š[u*-ur]-⸢i⸣-im^{ki} [ki-m]a 1 l[ú a-na-ku], [mu-ut-ta]-ta-am [ha-a]l-ṣa-am [ša-a-tu], ú-sa-al-lim-ma.

[99] D'après l'inédit A.3194. Napṭarum est le lieu où Ibâl-Addu fit son étonnante harangue sur la faiblesse du pouvoir de Zimrī-Lîm.

[100] Cf. *FM* III 20.

c) Ennemi à nouveau ?

La victoire sur le camp élamite ne réglait nullement les différends locaux. Le retour de Šūb-rām dans son royaume marqua le début d'un conflit larvé entre Susā et Ašlakkā. Samsī-Ērah donne l'impression dans ces circonstances de se laisser manipuler par le roi d'Ašlakkā. Il craignait de toute façon la vengeance de Šūb-rām et les paroles rassurantes du gouverneur de Nahur ne l'avaient pas tranquillisé. Ibâl-Addu et lui refusèrent de répondre à l'appel de Šūb-rām qui voulait faire le siège d'une petite ville, une opération qui doit correspondre à une volonté de reprise en main de son territoire après l'épisode d'Inzan[101].

Une querelle dont l'origine est inconnue semble avoir alors éclaté entre certains membres du Yapṭur et Zalluhān, royaume voisin et allié de Susā, puisque Samsī-Ērah y mena une offensive. Il s'empara temporairement de la ville de Harbē[102], appartenant à Zalluhān. Puis talonné par Ibâl-El, qui s'était mis à le poursuivre, il remonta (?) vers Šurʾum[103].

Quoi qu'il en soit de l'importance et de la signification de cet épisode, Samsī-Ērah fut clairement contraint de se replier au Yapṭur sous la pression d'une armée bédouine. Son action n'était pas dirigée contre Zimrī-Lîm, mais Ibâl-El, représentant le point de vue bensimalite local, le traitait en ennemi.

5) La fin de Samsī-Ērah

La prise de Harbē a dû être le dernier coup d'éclat de Samsī-Ērah. Il était en route dans une des montagnes du Yapṭur, apparemment seul[104], lorsque des gens du Yapṭur supérieur le capturèrent et le tuèrent. Cet acte est attribué par plusieurs informateurs aux gens d'Ulaya. Le meurtre aurait été perpétré dans la ville d'Ulaya ou sur son territoire[105]. Le frère de Samsī-Ērah accusa aussi les gens d'Isqā,

[101] D'après la lettre inédite de Hadnammuru, M.11008.

[102] Le fait est rapporté par Hadnammuru roi de Zalluhān dans l'inédit A.3095.

[103] D'après l'inédit A.2948. Pour cette ville, cf. ma note *NABU* 2005/9.

[104] Ibâl-Addu (*ARM* XXVIII 61 : 4) indique sans détails : [I]*Samsī-Ērah ana šadî īlī-ma* = « Samsī-Ērah était monté dans la montagne ». Où allait-il ? La ville de Nehriya était un lieu de refuge fréquent pour les rebelles. Samsī-Ērah tenta peut-être de s'y rendre.

[105] Ibâl-El indique qu'« ils l'ont tué dans la ville d'Ulaya », cf. A.1068 : 11-12.

qu'il désigna même comme premiers responsables[106]. Leur implication doit néanmoins avoir été secondaire ou indirecte puisqu'elle n'est rapportée que par lui. Leur hostilité à l'égard de Samsī-Ērah remontait déjà à l'époque de l'assassinat de Yāwi-El, puisque ce fut par l'un des leurs que le coup d'État de Talhāyûm fut rapporté aux Bensimalites[107].

L'assassinat de Samsī-Ērah provoqua des troubles politiques qui sont relatés par le roi d'Ašlakkā (*ARM* XXVIII 61). L'armée d'Ašnakkum était massée sur sa frontière orientale et les gens d'Isqā s'apprêtèrent à la rejoindre. C'est ce mouvement qui inquiétait particulièrement Ibâl-Addu. Or le comportement des gens d'Isqā résultait directement de l'assassinat de Samsī-Ērah aux dires de ce même Ibâl-Addu. On peut donc en conclure que le camp élamite a pu connaître grâce à la mort de Samsī-Ērah un regain de force. Ibâl-Addu se serait vu à nouveau encerclé d'ennemis, à l'ouest de son pays les gens d'Isqā, et au sud-est Ašnakkum dirigée alors par Išme-Addu. En outre, il fait état de la présence (hostile ?) dans la région d'Atamrum et d'une armée d'Eluhut.

La mort de Samsī-Ērah eut lieu à l'époque de la moisson[108], ce qui pourrait expliquer que ce chef se soit retrouvé sans troupe. Mais son repli au Yapṭur peut tout aussi bien avoir provoqué la dislocation de sa troupe. Les répercussions de sa disparition montrent finalement l'importance régionale qu'il avait acquise.

Ainsi s'acheva l'histoire mouvementée de ce chef de bande, mais nullement sa renommée.

III) Le cas de son frère qui a repris la suite

1) La succession

a) Le fils

Par un fragment qu'on peut attribuer à un envoyé mariote au Yapṭur (Lāʾûm) nous savons que Samsī-Ērah avait un fils qui aurait

[106] Dans sa lettre (A.1026 : 15-16), il énumère d'abord les gens d'Isqā (= Isqûm).

[107] La motivation des gens d'Isqā n'est cependant nulle part donnée. Ont-ils voulu venger Yāwi-El ? Cela cache-t-il une rivalité entre Luhaya et Isqā ?

[108] Cf. *ARM* XXVIII 61.

pu lui succéder[109]. De son vivant, Samsī-Ērah s'assura de le faire protéger par un rituel qu'on appelait *kidûtum*[110]. Ce rite, qui consistait à verser de l'huile sur la tête du protégé, était fréquent dans la région. Il revenait à exclure du système de la vengeance quelqu'un qui aurait pu y être intégré et être tué par les vengeurs. Cette protection fut accordée par le Bensimalite, Hammān, cheikh de la ville de Dēr du Balikh comme l'a rapporté Šūb-rām (*ARM* XXVIII 91)[111] :

> « (…) Les gens du Yapṭur [à cause du fils de Samsī-Ērah] s'apprêtaient [à aller] vers chez [moi] et, *puisque*[112] Hammān l'homme de Dēr a accordé protection [au fils de] Samsī-Ērah, les gens du peuple ont pris [le fils de] Samsī-Ērah à Susā. Ils l'ont confié à Hammān si bien que les intentions des gens du Yapṭur ont changé… »

Le fils de Samsī-Ērah était ainsi vraisemblablement en situation d'otage (ou de captif) dans la ville de Šūb-rām. Les partisans du Yapṭur envisagèrent d'aller dans ce lieu soit pour éliminer le fils, dans la foulée de la mort de son père, soit (moins probablement) pour le mettre à la place du père. Mais devant cette menace, les habitants de Susā ramenèrent le fils à Dēr chez l'homme qui s'était engagé à le protéger. Cette initiative prit de court les gens du Yapṭur qui furent obligés de renoncer à leur projet. Tout cela se fit contre la volonté de Šūb-rām qui n'était alors pas présent à Susā,

---

[109] Inédit sans n° : (…) dumu *sa-am-si-e-*<*ra*>*-ah ik-du* (revers l. 5'). Le document est trop fragmentaire pour offrir toute traduction. Le sujet de la phrase manque. Le parallèle possible avec *ARM* XXVIII 91 permet de faire l'hypothèse que l'auteur de la *kidûtum* soit Hammān (cf. ci-dessous). On peut noter que cette opération semble suivie du versement d'un sicle d'argent à Zimrī-Lîm, ce qui est le prix d'un mouton équivalant à un homme dans le cadre du versement de la *sugagūtum* (cf. L. MARTI, *FM* X, 2008, p. 16-17).

[110] Cf. J.-R. KUPPER, *ARM* XXVIII, p. 209 ; D. CHARPIN juge ce terme (*kidûtum*) encore difficile à comprendre (*FM* V, 2003, p. 204 n. 311). Mais J.-M. DURAND me signale une lettre de Lanasûm confirmant le sens donné ici de l'expression.

[111] La seconde partie du texte nécessite la réinterprétation suivante : « [… $^{\text{lú-meš}}$]*ia-ap-ṭú-*[*ra-yu*^{ki} *aš-šum*], [dumu *sa-am-si-e-ra-a*]*h* a-na ṣe-ri-*[*ia a-la-ki-im*], [*pa-ni-šu-nu i*]*š-ku-nu-ma iš-tu ha-am-*[*ma-an* lú *di-i-r*]*a-*[*yu*^{ki}], [dumu *sa-a*]*m-si-e-ra-ah ik-du* ^{1}[$^{\text{ú*-meš}}$*mu-úš-ke-*NA]M*, [dumu *sa*]*-am-si-e-ra-ah i-na su-sa-a*^{ki} ⸢*il*⸣*-qú-ú*, ⸢*a*⸣-[*na*] *ha-am-ma-an i-di-nu-ma ṭe*$_4$*-em* $^{\text{lú-meš}}$*ia-ap-ṭú-ur-ra-yi, iš-ta-ni* (…).

[112] Ou faut-il comprendre : « Mais, vu que (*ištu-……ma*) Hammān de Dêr avait accordé protection [au fils de] Samsī-Ērah, le peuple l'avait pris à Susā. Ils (l')ont (re)donné à Hammān et … » ?

mais occupé par d'autres affaires[113]. À la mort de Samsī-Ērah, cet héritier était en tous les cas bien trop jeune pour devenir le chef.

b) Le frère

Nous ignorons ce qu'il advint de lui après qu'il fut conduit à Dēr. Mais dans sa bande, Samsī-Ērah comptait aussi des frères, peut-être au nombre de cinq[114]. C'est à l'un d'eux, Kurranum, qu'incomba le devoir de faire justice. Il doit donc avoir hérité de la fonction de chef de famille, voire être devenu chef de toute la bande (encore que celle-ci ne fût pas très consistante), en sorte que, même chez ces *habiru*, le pouvoir pouvait être gardé au sein d'une seule et même famille.

Pour se faire reconnaître, Kurranum écrivit une lettre à Zimrī-Lîm (A.1026) où il se présenta comme « Kurranum, frère de Samsī-Ērah », formule peu courante mais qui visait à récolter le prestige qu'il croyait attaché à la figure de son défunt frère[115]. Il se présenta comme un serviteur exemplaire et signifia indirectement qu'il appliquerait la consigne de son frère : « servir de lance au roi de Mari ». La normalisation des rapports entre Zimrī-Lîm et Kurranum devait se manifester par la reprise d'un échange de messagers. Mais ni lui-même, ni Samsī-Ērah ne paraissent avoir eu de titre officiel particulier.

Deux actes forts devaient marquer cette singulière prise de pouvoir, permettant à Kurranum d'être connu comme le chef de la bande du feu Samsī-Ērah dans le Yapṭur :

- L'envoi d'un présent d'hommage (*šūrubtum*) à Zimrī-Lîm, le suzerain, qui consistait à lui livrer un partisan de l'Élam ;
- plus encore, l'accomplissement d'une vendetta.

[113] Il s'agit en l'occurrence de sa querelle avec Haya-Sūmu qui donna lieu à un rite ordalistique ; cf. le début de *ARM* XXVIII 91.

[114] Inédit sans n° (cf. n. 108) parle de « ses 5 frères » (5 [lú]*a-hu-šu*) dans un contexte où il est question de Samsī-Ērah et de son fils.

[115] Outre cette lettre, on peut verser au dossier Kurranum les documents suivants : M.7706, une seconde lettre de lui (éditée ci-dessous) ; A.3664 (éditée ci-dessous), lettre d'Amud-pā-El de Šuduhum ; M.5645, un inédit de Hadnamurru et le message des cheikhs de Luhaya (*ARM* XXVIII 120). La graphie de son nom est ([lú])*ku-úr-ra-nu(-um)* (*ARM* XXVIII 120 : 14, 17 ; A.1026, 2 ; M.7706 : 2) ou *ku-úr-ra-an* selon M.7706 : 15' et M.5645 : 8.

2) Le droit à la vengeance

Le terme *niqmum* signifie « vengeance, vendetta »[116]. La vengeance que se proposait d'accomplir notre homme devait s'exercer contre les villes du Yapṭur supérieur impliquées dans la disparition de Samsī-Ērah. Puisque c'est le frère de Samsī-Ērah qui prenait en charge l'affaire, la nécessité d'une riposte ne se présenta pas comme un acte de guerre normal ; il s'agissait tout d'abord d'une justice de type clanique. Mais Kurranum évita de justifier de cette manière sa demande.

Dans son argumentation Kurranum prit soin de placer sa requête au niveau, non pas de la vengeance personnelle, ni de celle du groupe isolé qu'il représentait, mais à celui d'une alliance conclue entre Zimrī-Lîm et Samsī-Ērah. La mort de Samsī-Ērah, précisa-t-il, avait été provoquée par cette alliance, qui aurait déplu à certains, aux gens d'Isqā et Ulaya, amis de l'Élam en l'occurrence. Il responsabilisa ainsi le roi en le plaçant du côté du clan qui avait subi le préjudice et avec lequel il était lié par alliance. Selon Kurranum, il était même la cause directe de la mort de Samsī-Ērah, celui-ci étant mort pour lui. Sa demande n'allait pas jusqu'à solliciter une aide militaire, comme le ferait un vassal normal, mais il éprouvait le besoin d'obtenir un simple consentement. Cela pouvait être acceptable puisque l'opération ferait partie de la lutte contre l'Élam.

L'acte de justice qu'il se proposait d'accomplir n'était pas limité aux dimensions d'une querelle entre deux familles, mais il voulait s'en prendre aux deux cités entières responsables de la mort de son frère. On a déjà remarqué qu'il était le seul à inclure parmi les auteurs de la mort de Samsī-Ērah, en plus des habitants d'Ulaya, ceux d'Isqā. Rien n'indique toutefois que ces derniers aient participé à l'action des gens d'Ulaya. Mais Kurranum voulait leur faire payer leur hostilité ou leur connivence avec Ulaya. La disproportion de ses exigences saute aux yeux : il réclama un véritable droit à faire la guerre.

3) La réussite du « frangin »

Il n'est pas impossible que M.7706 envoyée à Zimrī-Lîm par Kurranum soit consécutive à la réponse de Zimrī-Lîm. Le roi lui

[116] Cf. en dernier lieu J.-M. DURAND, *OLA* 162, 2008, p. 573-575.

avait rappelé dans son message qu'il n'était pas un *mādarum*, un « noble ». Ce seul fait peut laisser supposer que Kurranum n'obtint pas l'aval de Mari. Seul un roi, ou le membre d'une famille royale, était autorisé à diriger une troupe, à mener une guerre.

Dans ce même message, Kurranum se voyait sommé de se ranger sous les ordres de Šūb-rām, de le guider dans le Yapṭur afin de l'aider à installer son autorité sur le pays. Cependant son frère, Samsī-Ērah, malgré les efforts de la diplomatie mariote, ne s'était pas officiellement réconcilié avec ce dernier ; il héritait de cette mésentente. Dans sa réponse, Kurranum soulève les difficultés que représente un tel soutien. Selon lui, les gens du Yapṭur n'accepteraient pas (l'autorité de) Šūb-rām.

Cette affaire est clairement liée aussi à l'installation sur le trône par les Anciens de Talhayûm d'Asdi-nehim, en partie la cause des troubles que connaissait alors l'ensemble du Yapṭur[117]. La correspondance qu'Asdi-nehim a adressée à Zimrī-Lîm indique qu'il fut finalement reconnu.

Sur l'histoire de Kurranum seulement trois documents nous offrent des indications. À la mort de son frère, Kurranum n'avait encore rien accompli qui le distinguât, comme cela lui fut vertement rappelé par Zimrī-Lîm : il le compara à Šūb-rām qui, lui, au contraire, outre le fait qu'il était noble, avait acquis du renom[118]. Kurranum se réconcilia d'abord[119] avec le roi de Zalluhān, Hadnammuru, comme celui-ci l'a signalé[120] :

> « [Or], Kurran[121], le frère de Samsī-Ērah, est en paix avec moi. [Lui-même] *est arrivé* à Talhayûm, ville de mon Seigneur, pour y établir un accord de paix. »

Comme l'indique cet extrait, il se rendit à Talhayûm, la capitale du Yapṭur, pour s'entendre avec Asdi-nehim. Mais l'information est trop succincte pour permettre de savoir si cette attitude était un signe d'obéissance au roi de Mari ou s'il s'agissait de manœuvres

---

117 Ibâl-El a relaté précisément les faits dans M.6009.

118 Cf. M.7706 : 6 ; le passage est cependant diffile.

119 Cette lettre pourrait dater de ZL 11 mais la suite est trop lacunaire pour en être certain.

120 M.5645 : 8-10 : [ù ^{I}]*ku-úr-ra-an* ^{lú}šeš *sa-am-si-e-ra-ah*, [*it-t*]*i-ia sa-lim a-na ta-al-ha-yi-*[*im*^{k}]^{i} *a-a*[*l be-lí-i*]*a*, [*šu-ú a-na*] ⌜*sa*⌝*-la-*⌜*mi*⌝*-šu ik-š*[*u*$^{?}$*-u*]*d*$^{?}$.

121 Variante pour Kurranum.

préliminaires, avant une opération contre Isqā et Ulaya. Aucune information n'a filtré sur la concrétisation de la vendetta.

Les deux autres documents se rapportent à l'installation dans la ville d'Ašušik (ou Asusik) de Kurranum, événement plus tardif. Cette ville gardait la frontière occidentale du royaume d'Ašlakkā. Elle faisait face au Yapṭur supérieur, zone instable et nid de *habiru*. Ibâl-Addu y avait autrefois installé des transfuges de Zalluhān (*ARM* XXVIII 53).

Or, les cheikhs de Luhaya écrivirent au chef de pâture (*mer*ʿ*ûm*), Ibâl-El, qu'Ibâl-Addu et Asqur-Addu essayaient de rallier toute la région à leur cause[122]. Cette activité subversive est aussi attestée par le roi de Šuduhum (*ARM* XXVIII 113)[123]. Il se trouve qu'Ibâl-Addu mena en ZL 12 un important effort diplomatique visant à soulever l'Ida-Maraṣ et le Yapṭur contre la domination de Mari.

Les gens de Luhaya, contactés, refusèrent tout accord avec Ibâl-Addu et son allié du moment Asqur-Addu. Ce ne fut pas le cas de Kurranum puisqu'il quitta Luhaya pour aller dans le pays d'Ašlakkā[124]. Il installa sa nouvelle résidence à Ašušik, forcément avec l'accord d'Ibâl-Addu[125] :

> « Kurranum se trouve avoir installé à Ašušik *sa famille*. »

En ayant ainsi un nouveau « capitaine » à son service, Ibâl-Addu pouvait renforcer son dispositif de défense sur sa frontière. Cette initiative de Kurranum lui procura beaucoup de succès car il réussit à réunir autour de lui des *habiru*, accourus spontanément. Les gens de Luhaya en conclurent non sans une pointe d'admiration et de crainte :

> « Il est devenu très puissant, Kurranum. Alors qu'il devient puissant, c'est la moisson[126]. »

---

[122] Cf. *ARM* XXVIII 120.

[123] Ce document date vraisemblablement de l'année ZL 12, cf. M. GUICHARD, « Šuduhum, un royaume d'Ida-Maraṣ, et ses rois Yatâr-malik, Hammī-kūn et Amud-pā-El », *BBVO* 20, 2009, p. 86-88.

[124] On doit sans doute restituer à la l. 14-15 bien que la place soit serrée : *ù ku-úr-ra-nu a-n*[*a i-ba-al-*^{d}IM], [*i*]*t-ta-la-ak*.

[125] [l]ú *ku-úr-ra-*[*n*]*u* ⌜é ?-*sú* ?⌝, *i-na a-šu-ši-ik*^{ki} ⌜*ša*⌝-⌜*ki*⌝*-in* (*ARM* XXVIII 120 : 17-18). La fin de la ligne 17 est en partie effacée, comme d'ailleurs la fin de la ligne précédente. Cet effacement n'est pas dû au scribe.

[126] *te-le-i* ^{lú}*ku-úr-ra-*[*nu*]*-u*[*m*], *ki-ma te-le-ú e-b*[*u*]*-rum** (l. 21-22 ; collation d'après cliché photographique). Ils veulent dire par là que ce rôle de Kurranum

Le fait que Kurranum ait pris ses quartiers à Ašušik parce qu'il décida de marcher de conserve avec le roi d'Ašlakkā est aussi relaté par Amud-pā-El, roi de Šuduhum et gardien temporaire de la ville d'Ašnakkum[127] :

> « Le frère de Samsī-Ērah, Kurranum, occupe Asusik. C'est la volonté d'Ibâl-Addu. Ainsi Kurran(um) marche avec les gens d'Urgiš. »

C'est le dernier document mentionnant explicitement Kurranum. Il est fort possible qu'il ait pris part à une opération de razzia menée « jusque devant la grand'porte » d'Ašnakkum[128]. Zimrī-Lîm monta en Ida-Maraṣ et fit le siège d'Ašlakkā. Ibâl-Addu s'échappa, prit le maquis et mena l'année suivante une activité insurrectionnelle depuis le nord du Yapṭur. Il était suivi par des *habiru* parmi lesquels figurait peut-être encore Kurranum[129].

Ces indications sur Kurranum complètent en définitive l'image que l'on peut se faire de son frère. Celui-ci avait aussi pour base initiale Luhaya. Mais il n'y était pas fixé de manière définitive. Quand l'occasion se présenta, il s'installa dans la ville forte d'Ašušik. Le personnage témoigne alors d'une grande capacité à changer rapidement de camp, quand il croit avoir flairé une bonne occasion de réussir. Samsī-Ērah et Kurranum furent successivement séduits par les menées d'Asqur-Addu, le chef de guerre le plus inconstant de l'époque. Une fois que Kurranum occupa la forteresse d'Ibâl-Addu, il devint l'espoir d'autres émigrés de son genre, ce qui n'est pas sans rappeler l'attraction qu'exerça David sur le milieu des apatrides vivant dans la région de Juda, ou à sa périphérie, selon 1 S 22,2 :

> « Tous les gens en détresse, tous ceux qui avaient des créanciers, tous les mécontents se rassemblèrent autour de lui et il devint leur chef. »[130]

L'assassinat de Yāwi-El par Samsī-Ērah, l'appel d'Asqur-Addu depuis Ašnakkum, le « déménagement » de Kurranum, furent autant

---

tombait à un très mauvais moment. Ils insistent cependant ensuite sur leur fidélité au roi de Mari. Le mois de la moisson fut souvent aussi celui de la guerre, comme le souligne le roi d'Ašlakkā dans *ARM* XXVIII 61.

[127] Cf. A.3664 : 10'-13'.

[128] Cf. *ARM* XXVIII 100 et commentaire des l. 14'-16' de A.3664.

[129] Ibâl-Addu tenta une reconquête de son pays en s'emparant d'abord d'Ašušik. Il envoya 85 *habiru* prendre la ville de nuit. Un contingent mariote et de Šuduhum intervint rapidement pour reprendre la ville. Cf. *ARM* XXVIII 112.

[130] Traduction *Bible de Jérusalem*.

de signaux pour les *habiru*, faits qui rappellent ce passage relatif à la révolte de Saül (1 S 13,3-4) :

> « Jonathan tua le préfet des Philistins qui se trouvait à Gibéa et les Philistins apprirent que les Hébreux s'étaient révoltés. Saül fit sonner du cor dans tout le pays (…) et le peuple se groupa derrière Saül à Gilgal. »[131]

L'installation de Kurranum dans la ville frontière d'Ašlakkā, qui surprit les gens de Luhaya, peut enfin faire penser au moment où David passa dans le camp philistin et fut installé à Çiqlag par son nouveau seigneur, Akish de Gath (1 S 27).

IV) La postérité d'un chef de guerre diversement apprécié

1) L'opinion d'un homme qui ne l'aimait guère

Il nous faut, à présent, revenir sur les circonstances de la mort de Samsī-Ērah et sur ce que les contemporains en ont dit. Pas moins de trois « observateurs » ont fait rédiger une lettre pour annoncer la nouvelle au roi de Mari. On a là le signe que l'événement a fait grand bruit et n'avait pas laissé les contemporains indifférents.

Tout d'abord, Ibâl-Addu, l'allié et surtout le mentor de Samsī-Ērah, a rapporté froidement sa mort, dégageant toute responsabilité mais surtout s'alarmant des désordres qu'entraîna le drame[132].

Le plus remarquable fut la missive[133] envoyée par le chef de pâture (*merʿûm*), Ibâl-El, un personnage bensimalite de la plus haute importance. Il mena dans le Triangle du Ḫabur la guerre contre les Élamites et leurs partisans ; il libéra ainsi Susā de l'emprise d'Inzan (épisode légèrement postérieur à l'alliance entre Samsī-Ērah et le gouverneur de Nahur)[134]. Il se chargea en outre de poursuivre Samsī-Ērah après la reprise des hostilités avec Šūb-rām. Cela explique le ton de A.1068 qui fut écrit au cours de cette campagne. Il n'y cache pas son antipathie pour Samsī-Ērah :

---

[131] Traduction *Bible de Jérusalem* ; cf. M. LIVERANI, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris, Bayard, 2008, p. 134-135.

[132] *ARM* XXVIII 61.

[133] A.1068.

[134] D'après l'inédit A.3194.

« Dagan, Addu et Itūr-Mêr viennent (toujours) en renfort pour mon Seigneur. Qui commet le mal contre mon Seigneur, les dieux de mon Seigneur lui en demandent compte. Mon Seigneur est ainsi (bien) établi sur son trône.
Or, Samsī-Ērah qui suscitait le désordre au pays du Yapṭur, on l'a tué dans la ville d'Ulaya. Auparavant, j'avais menacé cet homme et j'avais pressé mon Seigneur pour le tuer. À présent que le dieu de mon Seigneur lui a réglé son compte, mon Seigneur peut se réjouir ! »

Son discours superpose deux explications parallèles qui appartiennent à des niveaux différents d'interprétation de l'histoire. La version « humaine » est précédée de celle qui pourrait faire figure d'« introduction » morale puisque la fin du « bandit » y est présentée comme la sanction des dieux à l'égard de son péché contre Zimrī-Lîm. Si l'auteur veut d'abord présenter ainsi les choses c'est qu'il voit principalement dans l'événement une intervention divine en faveur des Bensimalites. Sa mort, qui était souhaitée et qui n'a pas été directement provoquée par les Bédouins, est intervenue au bon moment et a d'ailleurs mis fin à la poursuite. Les dieux invoqués sont les principales divinités politiques de la monarchie mariote : Dagan est le dieu suprême ; Addu, son fils, incarne la fonction guerrière de la royauté et il est aussi, plus spécifiquement, le divin protecteur de Zimrī-Lîm et des Bensimalites en général ; Itūr-Mêr représente le dieu poliade de la ville de Mari. Après cette introduction « idéologique » et « flatteuse », le chef bédouin donne plus concrètement pour cause de la mort de Samsī-Ērah les désordres au Yapṭur dont il aurait été l'auteur. Il oublie l'aide occasionnelle qu'il avait fournie aux Mariotes peu de temps avant. Ce « désordre » provoqué par Samsī-Ērah fait référence aux dernières péripéties évoquées plus haut, comme la prise de Harbê et l'occupation de Šurʾum, mais aussi au meurtre de Yāwi-El et au pillage de Susā. Pour toucher la corde sensible, le chef nomade jugeait que les activités de Samsī-Ērah avaient menacé les fondements mêmes du pouvoir mariote, une opinion qui n'était pas forcément celle de Zimrī-Lîm qui vivait loin du Yapṭur et de l'Ida-Maraṣ.

2) Le frère de Samsī-Ērah fait son apologie

Cependant arriva aussi au roi de Mari un courrier qui soutenait une thèse inverse. Il était envoyé par le propre frère de Samsī-Ērah, Kurranum. Ce personnage apparaît alors, comme on l'a vu, pour la première fois dans la correspondance. Bien que lui-même ait manifestement déjà été contacté par un messager du roi de Mari, il

se présente la première fois qu'il écrit à ce dernier comme le « frère de Samsī-Ērah ». Par la suite, le personnage jouant désormais un rôle politique, il continua à être désigné comme « le frère de Samsī-Ērah », comme s'il s'agissait presque d'un titre, ou plutôt comme s'il n'existait que dans l'ombre de la mémoire de son frère. La démarche auprès du roi était singulière par l'apologie qu'il fit de son défunt frère dont il réclama le droit à la vengeance.

> « Samsī-Ērah avait saisi la frange de ton habit. Du fait qu'il avait saisi la frange de ton habit, les gens sont devenus envieux à son égard et ils ont fait assassiner l'homme. Relativement à la défaite que l'Élamite et le Sūmum ont connue, c'est à ce propos qu'on a calomnié cet homme.
> D'autre part, Samsī-Ērah avait dit : "Je veux faire avec la lance une défense pour mon Seigneur et je veux porter à mon Seigneur un présent (*šūrubtum*)". Alors, Isqā et Ulaya entreprirent de traquer cet homme (…). »

Kurranum ne commence l'histoire de Samsī-Ērah qu'au moment où ce dernier s'est soumis à l'autorité de Zimrī-Lîm, ce qui doit être une allusion à l'alliance passée entre lui et Itūr-Asdu, le gouverneur de Nahur, représentant du roi de Mari en Ida-Maraṣ. Le contexte est d'ailleurs celui de la guerre contre l'Élam et le Sūmum, partie de l'Ida-Maraṣ qui suivit l'Élam. Cette initiative qui n'était pas très ancienne s'accompagna d'une sorte d'auto-déclaration de vassalité : Samsī-Ērah s'engageant à défendre par les armes la cause du roi et à lui payer ce qui doit avoir représenté une sorte de tribut d'hommage. Il se peut qu'il s'agisse d'une allusion voilée à la prise de Kālilu « offerte à Zimrī-Lîm ». Cette posture courageuse aurait causé sa perte d'autant qu'on lui aurait fait payer l'échec élamite dont il était implicitement considéré comme l'une des causes.

Cette défense de la cause de Samsī-Ērah n'était pas gratuite car il s'agissait pour Kurranum de conserver l'honneur du nom de son frère et, par là-même, celui de la famille dont il était devenu de toute évidence le nouveau chef. Or, Kurranum devint lui-même un « chef de bande » qu'on vit agir de la même manière que son frère, occupant les villes qu'il pouvait, rameutant des *habiru*… Samsī-Ērah est-il vraiment mort pour le motif qu'a invoqué son frère ? Le point de vue d'Ibâl-El qui ne cherche pas à expliquer le mobile des gens d'Ulaya montre que le cas de Samsī-Ērah était moins simple que son frère ne le présente. Sa mort semble d'abord répondre à un réglement de compte purement local. Ainsi la courte apologie visait-elle à surmonter la crise traversée par le « clan » de Samsī-Ērah. Son frère voulait continuer à tirer profit de sa réputation, laquelle n'était

pas négative pour tous, et poursuivre ce qui devait être l'ambition plus ou moins avouée de ce type d'*homo novus* : prendre possession d'une ville. Leur démarche n'était certes pas dénuée d'un certain « nationalisme » diffus, puisque leurs actions étaient étroitement liées aux intérêts du Yapṭur. Ils ambitionnaient, plus ou moins consciemment, en tous les cas sans trop l'avouer ouvertement, d'imposer leur autorité sur leurs contribules et s'opposaient aussi aux concurrents extérieurs (le roi de Susā en l'occurrence). Pour cela, il leur fallait gagner un nom. Les dissensions locales eurent cependant raison de telles ambitions.

3) Samsī-Ērah, un modèle pour les va-t-en guerre ?

Les exploits guerriers de Samsī-Ērah ont laissé en tous les cas une forte impression. Plus d'un an après sa mort, nous voyons un membre de l'aristocratie de l'Ida-Maraṣ, éphémère inconnu malgré la noblesse de son origine, invoquer le nom de Samsī-Ērah d'une façon très claire :

> « (…) "Samsī-Ērah, [un homme du peuple], a eu de la renommée. Moi, un noble (*mādarum*) je veux avoir aussi un [grand] renom. Je vais constituer un bataillon de *habiru* et me rendre au Zalmaqqum pour m'en prendre à lui." »[135]

Conclusion

Non seulement dans le cas de Samsī-Ērah nous trouvons des ressemblances avec les récits des Juges ou bien l'histoire de David (un homme du peuple qui dirige une bande, qui est très mobile, mais qui conserve une famille, offre ses services à divers acteurs, mène des *rezzous*, prend des villes, change de camp en fonction des opportunités politiques…), mais son histoire montre aussi la forte impression laissée par le personnage sur ses contemporains : même Ibâl-El, par le ton triomphant qu'il adopte pour annoncer la mort de Samsī-Ērah, trahit l'importance qu'il donne au personnage qu'il

---

[135] D'après le rapport inédit d'Itūr-Asdu A.2145 (14-17) : *sa-am-si-e-ra-ah* [*mu-úš-ke-nu-um*], *šu-ma-am ir-ši ù a-na-ku ma-da-rum šu-m*[*a-am ra-bé-em a-r*]*a-aš-ši*, lú-meš*ha-bi-ri a-ka-ṣa-a*[*r-ma a*]*-na z*[*a-al-ma-qí-i*]*m*, ⌜*at-ta*⌝-[*la-ak*] ⌜*ù*⌝ *a-ṣa-a*[*b-ba-at* …]. La l. 16 avait été citée par J. BOTTÉRO dans *Le Problème des ḫabiru*, *CCRAI* 4e, 1954, p. 20.

jugeait nuisible. En ce sens, nous avons là les éléments constitutifs d'un éventuel début de tradition orale, peut-être même d'une double tradition négative *et* positive. Plusieurs des récits héroïques bibliques, tels ceux d'Abimélek et de Jephté, paraissent ainsi élaborés sur des traditions opposées.

Supposons de manière purement fictive qu'une apologie ait été composée à la gloire de Samsī-Ērah. Sûrement sa fin tragique l'associerait plus au destin d'Abimélek, dont la tête fut écrasée par une meule lancée depuis la tour de Tébèç (Jg 9). Mais il y a aussi chez lui du Jephté, un « vaillant guerrier » :

> « Il se forma autour de lui une bande de gens de rien qui faisaient campagne avec lui. »[136]

Le roman de Samsī-Ērah serait vu de la sorte, de la part d'un « patriote » du Yapṭur qui se serait plu à embellir la réalité… :

> Il était une fois le cadet (!?) d'une famille qui comptait huit fils[137], nommé Samsī-Ērah. Homme du peuple, il était sans patrimoine et vivait au Yapṭur. Parce que c'était un bon guerrier, il rassembla autour de lui les endettés, les déracinés et les mécontents. Les habitants de Luhaya, voyant cela, firent appel à lui et l'accueillirent dans leur territoire. Ceux-là avaient leurs yeux tournés vers Talhayûm, la capitale du Yapṭur où trônait un roi dont ils voulaient tirer vengeance. Les gens de Talhayûm, qui avaient pris aussi en haine leur roi, dirent à Samsī-Ērah et aux gens de Luhaya : « Venez et tuez notre roi que nous abhorrons ! Nous vous ouvrirons de nuit les portes de notre ville ! » Samsī-Ērah, les émigrés qui l'accompagnaient partout et une troupe de Luhaya descendirent de nuit à Talhayûm. Les Anciens de la ville leur ouvrirent les portes et ils pénétrèrent dans la maison du roi. Samsī-Ērah le tua et emporta ses richesses. Par peur, les habitants de Talhayûm expulsèrent les gens de Luhaya et les émigrés qui les avaient aidés à tuer leur roi. Peu de temps après, Samsī-Ērah mena un raid contre la ville de Susā parce que son roi convoitait le Yapṭur. Il franchit le Sârum et pilla ses bœufs et ses moutons, s'empara de tous les biens du roi de Susā. Cependant celui-ci s'était enfui au loin par crainte de Samsī-Ērah. Tous les rois des environs tremblèrent devant cette action.
> En ce temps-là, une armée considérable d'Élam était montée au pays. Samsī-Ērah conclut un pacte de sang avec les Bédouins qui, au printemps, montaient dans le pays avec leurs troupeaux. Prenant leurs devants, il s'élança contre l'armée d'Élam et les rois du Sūmum, leurs

[136] Jg 11,3 (traduction *Bible de Jérusalem*).

[137] Nous avons vu plus haut que Samsī-Ērah aurait eu 5 frères. Un poète aurait sûrement arrondi le chiffre à 7 + 1, lequel revient constamment dans les récits fictifs du Proche-Orient.

alliés. Il interrogea les dieux qui lui dirent « oui » à tout. Avec sa lance, il s'empara de la ville-forte de Kālilu, poursuivit les Élamites jusqu'à Napṭarum et libéra le pays. Il tua beaucoup d'entre eux et fit des prisonniers. On dressa un tertre de victoire qu'on peut voir encore aujourd'hui[138]. Samsī-Ērah s'acquit ainsi une grande renommée.
Mais lorsqu'il retourna dans la montagne du Yapṭur, ses ennemis, par jalousie, complotèrent contre lui. Ils lui tendirent un piège à Ulaya et le tuèrent, comme les pasteurs avaient fait disparaître le divin Dumuzi…

La suite de l'histoire aurait pu raconter comment le frère avait tiré vengeance de ce crime par un épisode sanguinaire et avait restauré l'ordre dans le Yapṭur. Celui-ci aurait ainsi reçu la mission de poursuivre l'ascension familiale dans le Yapṭur, constituant le premier jalon de la dynastie. La formation de cette apologie imaginaire n'aurait naturellement été concevable qu'en cas de réussite dynastique de Kurranum et d'acceptation de la saga familiale par le Yapṭur !

Michaël GUICHARD
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 7192

Annexe A : Les textes

n°1 : M.6009

Ibâl-El au roi. Mēsirān a informé l'A. des derniers événements survenus à Talhayûm. Yāwi-El a été assassiné par une bande de *habiru* et de gens d'Ulaya commandée par Samsī-Ērah avec la complicité des habitants de la ville. Mais leurs exactions ont amené les gens de Talhayûm à s'insurger contre eux et à les massacrer. Ils viennent de se doter d'un nouveau roi. Les intentions des gens de Talhayûm sont de façon générale indécises. Išme-Addu et les gens d'Ida-Maraṣ font des offres de paix aux Mariotes. Asqur-Addu cherche un contact avec l'expéditeur qui lui demande de s'expliquer par écrit.

---

[138] La construction d'un tel monument de victoire (*humūsum*) à Razamā de Yussan est évoquée dans la lettre qu'on peut attribuer à Ibâl-El et qui a été ici-même plusieurs fois mentionnée (inédit A.3194). Le passage en question est cité et commenté par J.-M. DURAND, *Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite, FM* VIII, 2005, p. 133.

⸢*a*⸣*-na be-l*[*í-ia qí-bí-ma*]
2 ⸢*um*⸣*-ma i-ba-al-*A[N ìr*-ka-a-ma*]
^{I}*me-si-ra-an* lú *is-qa-*[*a*^{ki} *a-na za-ba-lim*^{ki} *il-li-kam*]
4 *ke-em iš-pu-ra-am um-ma-m*[*i* dumu-meš *ta-al-ha-yi-im*^{ki}]
be-el-šu-nu ^{I}*ia-wi-*AN *i-ba-ru-*[*ma i-du-ku-šu*]
6 *i-na mu-ši-tim* ^{I}*sa-am-si-*⸢*e*⸣-[*ra-ah*]
qa-du-um $^{lú-me}$[^{š}]⸢*ha-bi-ri*⸣ [*ù* dumu-meš *lu-ha-ia*^{ki}]
8 *ša it-ti-šu i*[*t-ta*]-⸢*na*⸣*-l*[*a-ku a-na li-ib-bi*]
ta-al-ha-y[*i-i*]*m*° *ú-še-ri-b*[*u-nim*]
10 *ù sa-a*[*m-si-e*]*-ra-ah* kù-babbar *ù b*[*a*[139]*-ši-tam ša* é-gal]
ih-šu-[*uš-m*]*a*$^{?}$ *qa-tam a-na qa-tim-ma it-b*[*a-al-šu-nu-ti*]
12 *ù* $^{lú-me}$[^{š}*ha*]*-bi-ru ù* dumu-meš *lu-ha-ia*^{ki}
ša it-t[*i-š*]*u a-na ta-al-ha-yi-im*^{ki} *i-*⸢*ru*⸣-[*bu*]
14 *a-na* ⸢*ma*⸣-[*š*]*a-ah* é-há ^{lú}*mu-uš-ke-nim*
qa-tam i[*š*]*-ku-nu-ma* dumu-meš *ta-al-ha-yi-im*^{ki}
16 ⸢*iz-zi-ku*⸣*-ma* 1 me 40 lú-meš *da-*am_{7}*-da-am*
ša ha-bi-ri ù ^{lú}*lu-ha-ia-i*^{ki} *i-du-ku-ma*
18 *ù* lugal *ša-né-em-ma i-na ni-šu-ti-šu-nu-ma*° *iš-ku-nu*
ù ha-ṣí-ia-num ša be-lí-ia ša-lim
20 *mi-im-ma ú-ul* ⸢*šar-ru-ut*⸣ [*ki-it-tim* (?)]
ù ta-al-⸢*ha-yu*⸣-[*u*]*m* [*a*]-⸢*yi*⸣-[*iš*]
T. 22 *a-šar in-šu ša-ak-nu-*[*ma*$^{?}$]
ú-l[*u-ma a-n*]*a ṣe-er be-lí-i*[*a*]
24 [*ú-lu-ma*] *a-na i-da-*[*ma-ra-aṣ*]
R. [*ú-lu-ma a*]*-na za-al-ma-qí-*[*im*^{ki}]
26 *a-š*[*ar in-šu š*]*a-ak-nu a-d*[*i-ni*]
ú-ul [*in-na*]-⸢*mi*⸣*-ir an-ni-tam*
28 ^{I}*me-si-ra-an iš-tu za-ba-lim*⸢^{ki}⸣ [*iš-pu-ra-am*]
ù a-na-ku ke-em aš-pu-u[*r-š*]*um um-ma a-na-ku-*[*ma*]
30 *pu-ru-sí a-lim*^{ki} *ša-tu le-qé-em-*[*m*]*a šu-up-r*[*a-am*]
ša-ni-tam a[*š-š*]*um ma-at i-da-ma-ra-aṣ*
32 *ù iš-me-*⸢^{d}⸣[IM] *ša a-na sa-li-mi-im*
iš-ta-na-pa-r[*u-n*]*im a-di-ni-ma*
34 ^{lú}šu-gi-meš *ma-tim* ⸢*ú*⸣*-ul ik-*⸢*šu*⸣*-du-nim-ma*
anše-há*-šu-nu a-di-n*[*i*] *ú-ul a*[*q-ṭú-u*]*l*
36 ^{lú}šu-gi^{meš} *ma-tim k*[*i-ma ka-ša-di-šu-nu*]

[139] L'attaque du signe ne ressemble pas à un k[ù] pour kù-gi, restitution à laquelle on pourrait songer.

$^{\text{anše-há}}$*ha-a-ri-š*[*u-nu o*] *x*[o o o]
38 *še-ep* lú-meš *ša* ⌜*i*⌝$^{?}$-*d*[*a-ma-ra-aṣ*]
a-na li-bu° *ma-tim q*[*é-er-be-et* …]
40 *ù a-*[*n*]*a-ku a-na ṣe-er b*[*e-lí-ia*]
a-na siskur$_2$° *ša eš$_4$-tár a-ka-*[*aš-ša-ad*]
42 [*š*]*a-ni-tam u$_4$-um ṭup-pí an-né-em* [*ša*]
[*a-na b*]*e-lí-ia ú-ša-bi-lam* ^{lú}šu-g[i-meš *ma-tim*]
44 [*a-na* ^{an}]$^{\text{še-há}}$*ha-a-ri-šu-nu*
[*qa-ṭà*]*-lim il-li-ku-*⌜*nim*⌝
46 [*ṭup-p*]*í an-né-em i-na* ⌜*ma*⌝-[*la-ha-tim*^{ki}]
a-na ṣe-er be-lí-i[*a uš-ta-bi-lam*]
48 *ù às-qúr-*^{d}IM x[…]
ke-em iš-p[*u-ra-am um-ma-a-mi*]
50 [*i*]*š-t*[*u* …]
T. i [*i-n*]*a-an-na i-na ka-ap-ri-im*^{ki} *iš-te-e*[*n$_6$*]
52 [*ša ta-qa-a*]*b*$^{?}$*-bu-ú a-na-ku ù at-ta i ni-na-m*[*i*]-/*ir-ma*
ii *a-wa-tam lu-uq-bi-kum ù a-na-ku*
54 [*ke*]*-em aš-pu-ur-šum um-ma a-na-ku-ma*
[*ṭ*]*e$_4$-em-ka i-na ṭup-pí-im ku-tù-*⌜*ma*⌝[140] /*šu-bi-lam*

[1-2] Dis à mon Seigneur, ainsi parle Ibâl-[El ton serviteur].

[3] Mēsirān, homme d'Isqā, [s'est rendu à Zabalum] [4] et m'a transmis le message suivant : [« Les citoyens de Talhayûm] [5] se sont rebellés contre leur seigneur Yāwi-El [*et l'ont tué*]. [6-9] La nuit, ils ont fait entrer [à l'intérieur de] Talhayûm Samsī-Ērah accompagné de *habiru* [et de gens de Luhaya] qui se déplacent constamment avec lui. [10-11] Samsī-Ērah a réuni l'argent et [*les biens du palais*] et il les a emportés sans attendre. [12] Alors (*ù*) les *habiru* et les gens de Luhaya, [13] qui étaient entrés à Talhayûm avec lui, [14-15] se sont mis à piller les maisons du peuple, (si bien que) les citoyens de Talhayûm [16-17] s'en sont offusqués et ont tué les *habiru* et les citoyens de Luhaya (au nombre de) 140. [18] (Puis) ils ont installé un autre roi (choisi) du sein même de leur propre groupe. [19] Le représentant de mon Seigneur est sauf. [20] En aucune façon ce n'est (cependant) une royauté [*légitime* (?)]. [21-22] Vers quel lieu Talhayûm a-t-elle le regard posé ? [23] Soit c'est du côté de chez mon Seigneur, [24] soit du côté de

[140] Une lecture *šu*$^{!}$-*ṭú*-⌜*ur*⌝ est exclue car KU est net. La valeur tù de DU est peu fréquente à Mari, mais on la retrouve néanmoins dans une lettre inédite d'Ibâl-pi-El (le chef bédouin) A.6507^{+} : 6.

l'Ida-[Maraṣ], 25 ou soit du côté du Zalmaqqum. 26-27 Jusqu'à [présent] le lieu où son regard est posé n'est pas déterminé[141]. » Voilà ce que 28 m'a écrit Mēsirān depuis Zabalum. 29 Moi, je lui ai écrit ainsi : 30 « Renseigne-toi sur les intentions de cette ville et transmets-les moi. »

31 Autre chose ; au sujet du pays de l'Ida-Maraṣ 32-33 et d'Išme-Addu qui ne cessent de m'écrire pour l'accord de paix, jusqu'à présent 34 les Anciens du pays ne sont pas arrivés 35 et je n'ai pas pu jusqu'à présent sacrifier leurs ânes. 36 Les Anciens du pays, *d*[*ès leur arrivée*], 37 [(*je sacrifierai*)] *leurs* ânons. 38 Le pas des gens d'*I*[*da-Maraṣ*] 39 est très proche de l'intérieur du pays. [...]. 40-41 Quant à moi, j'arriverai chez mon Seigneur pour le sacrifice d'Eštar.

42-43 Autre chose ; au moment où je fais porter ma présente tablette, les Anciens du pays 44-45 sont venus pour le sacrifice de leurs ânons. 46-47 J'ai aussitôt fait porter chez mon Seigneur ma présente tablette depuis Ma[lah(a)tum].

48 Par ailleurs (*ù*), Asqur-Addu [...] 49 m'a ainsi écrit : 50 « Depuis [...]. 51 À présent, dans un village donné 52 [*que tu voudras bien indi*]*quer*, toi et moi rencontrons-nous 53 car je veux te dire quelque chose. » 54 Or moi, je lui ai écrit ainsi : 55 « Écris sur une tablette ton propos et fais-(la) moi porter. »

Note : ce document permet de connaître les conditions dans lesquelles s'est produit l'assassinat de Yāwi-El. L'événement précéda de peu la fête d'Eštar Dêrîtum, qui se déroulait au mois x ou xi du calendrier mariote. Ibâl-El donna confirmation du drame dans A.2226 (pour l'*editio princeps*, cf. D. CHARPIN, *MARI* 7, p. 182). Cette dernière lettre permet d'identifier avec certitude l'auteur de M.6009. Un large extrait de ce document a été cité en traduction par J.-M. DURAND, *Cours et travaux du Collège de France : Résumés 2004-2005*, p. 570.

l. 3 : restitution établie d'après la l. 28. Que l'informateur soit un homme d'Isqā (Mēsirān n'est pas autrement documenté à ma connaissance) n'est sans doute pas anodin. L'informateur prend soin de souligner l'implication des gens de Luhaya, une ville manifestement rivale d'Isqā. Le récit laisse clairement entendre que les gens d'Isqā voyaient d'un mauvais œil le renversement de pouvoir à Talhayûm.

l. 14 : à côté de *mašāhum* « mesurer » existe *mašāʿum* « piller », avec notation forte du ʿ ; cf. J.-M. DURAND, *LAPO* 16, p. 88. Même problème pour *salāhum* et *salāʿum*.

l. 18 : *nišūtum* désigne le groupe familial au sens élargi (cf. *CAD* N/2 nišūtu, p. 297-299 et M. STOL, *OBO* 160/4, 2004, p. 694). Il inclut les femmes qui quittent

141 Litt. « n'est pas vu ».

leur groupe d'origine pour en rejoindre un autre. Or, ces dernières continuent après leur mariage à garder un lien avec leur famille paternelle qui, pour cette raison, reste solidaire de leur sort comme l'illustrent plusieurs anecdotes mariotes (cf. J.-M. DURAND, *Résumés 2001-2002*, *Cours et travaux du Collège de France*, p. 753). Dans le cas présent, *nišūtum* est en relation avec la notion de *mārū Talhayim* et souligne la parenté qui unit la population de Talhayûm. Ce terme a quasiment ici la valeur de « clan ». D'après la réflexion négative qui suit, le locuteur exprime nettement sa désapprobation d'une telle « élection » royale qui se serait faite à l'intérieur d'un seul groupe. Sa réaction suggère que les villes secondaires du Yapṭur, dont Isqā, étaient en principe parties prenantes dans les affaires de succession de Talhayûm.

l. 24 : vu le contexte historique l'évocation d'une alliance avec l'Ida-Maraṣ se rapporte implicitement à Išme-Addu d'Ašnakkum.

l. 28 : le toponyme peut aussi théoriquement être lu *za-ba-ši*^{ki}, mais *ARM* XXIII 86 : 53 donne la graphie lú *za-ba-lum*^{ki} (même s'il s'agit d'une ville homonyme !). Cette localité est mentionnée dans *ARM* IX 241, réception de jarres de miel lors d'un séjour du roi de Mari en Ida-Maraṣ, notamment à Nagar : 1 dug làl lú-meš šu-gi *za-ba-lim*^{ki} = « une jarre de miel (de la part) des Anciens de Zabalum ». Plusieurs des personnalités mentionnées dans ce document habitaient l'Ida-Maraṣ occidental (Sammêtar, Šūb-rām, Inib-šarri et Yumraṣ-El, lui-même étant de la région de Nagar). La présence de Šadu-šarri (roi d'Azuhinnum) le même jour que les Anciens de Zabalum n'aide cependant pas à éclairer la localisation exacte de Zabalum. La ville est encore mentionnée dans un texte administratif de Tell Leilan (n°88 de F. ISMAIL, *Altbabylonische Wirtschaftsurkunden aus Tall Leilān (Syrien)*, Diss. Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1991, p. 94-95) : 30 dal-úš$_2$ *bar-kar-ra*, níĝ-šu *ha-a*[*r-um*]*-ma-ni-šu, ša ib-bi-*^{d}su'en ^{lú}nimgir, *a-na* lugal, *a-na* ^{uru}*za-ba-li*[*m*], *ub-*⌜*lu-ni*⌝ = « 30 frondes en toile-forte, du stock de Hār-ummānišu, que l'on a rapportées au roi à Zabalum par (l'intermédiaire d')Ibbi-Sîn le hérault ». Pour dal-úš *bar-kar-ra*, cf. J.-M. DURAND, *ARM* XXX, p. 99. Ce document indique donc que le roi de Šehnā mena une guerre dans l'ouest du Triangle du Ḫabur à la fin de l'éponymat de Ipiq-Eštar (on comparera ce document avec le n°98 qui met en relation une livraison de frondes avec l'approche d'un ennemi). M. WÄFFLER (*OBO* 21, 2001, p. 179) sépare à juste titre ces occurrences de la mention d'une Zabalum dans la région de Terqa (cas à ajouter au dossier réuni par D. CHARPIN, « La toponymie en miroir », *RA* 97, 2003, p. 31). M.6009 suppose que Zabalum se trouvait entre Isqā, dans le nord du Yapṭur, et Nagar (Tell Brak).

l. 42-43 : cette information est manifestement arrivée *in extremis* comme tout ce qui suit.

l. 46 : pour cette restitution, cf. la lettre d'Ibâl-El, A.2226 : 7 (*MARI* 7, 1993, p. 182-184) et *LAPO* 16 285, p. 445-447.

l. 55 : à la place de *kutumma,* on attend le verbe « écris ! ». Puisque *katāmum* « couvrir » semble ici difficile à comprendre, le verbe **katābum* « écrire », dont les correspondants sont bien connus en hébreu et en arabe, s'impose. Mais il était encore inconnu des dictionnaires d'akkadien ; il faut comprendre **kutub-ma.*

n°2 : A.1068

Ibâl-El au roi. Annonce triomphante de l'assassinat de Samsī-Ērah.

a-na be-lí-ia qí-bí-ma
2 *um-ma i-ba-al*-AN ìr-*ka-a-ma*
^{d}*da-gan* ^{d}IM *ù* ^{d}*i-*⸢*túr-me*⸣*-er*
4 *tap-pu-ut be-lí-ia i-la-k*[*u*]
ša a-na be-lí-ia ú-ga-⸢*al-la*⸣*-lu*
6 dingir-meš *ša be-lí-ia i-ša-al-lu-šu*
ù be-lí i-na ^{giš}gu-za-*šu-ma*
8 *wa-ši-ib i-na-an-na* ^{I}*sa-am-si-e-ra-ah*
ša i-na ma-a-at ia-ap-⸢*ṭú*⸣*-ur*
T.10 *ú-da-al-la-*[*hu*]
⸢*i-na*⸣ *a-lìm* (LAM) *ú-la-i-*[*ia*^{ki}][142]
12 [*i*]*-du-ku-*[*šu*]
R. *i-na pa-ni-tim-*[*ma*]
14 *i-ta-at* lú *ša-a-ti*
as-hu-ur-ma a-na da-ki-š[*u*]
16 *be-lí aš-hu-uṭ*
i-na-an-na dingir-*lum ša be-lí-ia*
18 *iš-ta-al-šu be-lí lu-ú ha-di*
wa-ar-ki ṭup-pí-ia an-ni-im
20 *a-na ga-aš-ši-im*^{ki} *a-la-ak-ma*
a-na ^{lú}šu-gi^{meš} *ia-ap-ṭú-u*[*r*]
22 *a-ša-ap-pa-ar-ma ṭe*$_4$*-em-šu-nu*
ga-am-ra-am a-na ṣe-er
T.24 *be-lí-ia a-ša-ap-*<*pa*>*-ra-am*

[1-2] Dis à mon Seigneur, ainsi parle Ibâl-El ton serviteur.

[3-4] Dagan, Addu et Itūr-Mêr viennent (toujours) en renfort pour mon Seigneur ! [5-6] Qui commet le mal contre mon Seigneur, les dieux de mon Seigneur lui en demandent compte. [7-8] Mon Seigneur est ainsi (bien) établi sur son trône.

À présent, Samsī-Ērah [9-10] qui suscitait le désordre au pays du Yapṭur, [11-12] on l'a tué dans la ville d'Ulaya. [13] Auparavant, [14-16] j'avais menacé cet homme et j'avais (même) pressé mon Seigneur de le tuer.

[17] À présent (que) le dieu de mon Seigneur lui a réglé son compte, [18] mon Seigneur peut se réjouir ! [19] Après la présente

[142] Ou bien *ú-la-i*[*a*^{ki}] ?

tablette, [20] je me rendrai à Gaššum et [22] j'écrirai aux Anciens du Yapṭur, (puis) [24] j'enverrai chez mon Seigneur un rapport complet les concernant.

Note : ce n'est pas la première fois qu'Ibâl-El communique ce type d'informations, on comparera ce message avec le rapport sur la disparition de Zuzu, A.350^{+} : 34-37 (D. CHARPIN, « Conclusions et perspectives : Tell Mohammed Diyab, une ville du pays d'Apum », *Cahiers de NABU* 1, 1990, p. 117-122 et *LAPO* 16 333).

l. 16 : la traduction de cette expression avec *šahāṭum* (a/u) « arracher » mais aussi à Mari « attaquer » est obvie. L'idée serait peut-être comparable au français « tanner quelqu'un de faire quelque chose ».

n°3 : A.1026

Kurranu au roi. On a assassiné Samsī-Ērah à cause de sa loyauté envers Mari. Ce sont les gens d'Isqā et d'Ulaya qui ont commis le forfait. L'A. demande l'autorisation de procéder à une vendetta. Il a capturé un partisan de l'Élam qui doit être livré à Mari par l'intermédiaire d'Ibâl-Addu.

a-na be-lí-ia qí-bí-ma
2 *um-ma ku-úr-ra-nu a-hi sa-am-si-e-ra-ah*
ìr-*ka-a-ma*
4 *qa-ra-an* túg-*ti-ka sa-am-s*[*i*]-⌈*e*⌉-*ra-ah*
iṣ-ba-at-ma aš-šum qa-ra-an túg-*ti-ka*
6 *iṣ-ba-tu e-li-šu*! *iq-ta-nu-ú*
lú *uš-ta-mi-tu ù aš-šum da-am*$_7$*-da-am*
8 *ša* lú-meš *e-la-am-tim ù su-ᵓu*$_5$*-mi-im*
i-du-ku aš-šum ki-a-am ap-pa-am e-li
10 lú *še-ti iš-ku-nu ù* [*š*]*a-ni-tam*
um-ma sa-am-si-e-ra-ah-ma šu-ku-úr-ra-am-mi
T. 12 *a-na-mi be-lí-ia lu-us*$_4$*-ki-*[*i*]*r*
ù šu-ru-ub-ta-am a-[*na*]/ *be-lí-ia*
14 *lu-bi-il i-le-eq-qú*
R. lú *še-ti is-qú-um*^{ki}
16 *ù ú-la-a-ia-yu*^{ki}
ib-ta-ru-šu
18 [*i*]*-na-an-na qí-bi-it pí-šu*
be-lí li-id-di-na-am
20 *ni-iq-ma-am a-na a-hi-ia*

lu-ut-te-e[*r*] *ša-ni-tam*
22 dumu *ši-ip-ri-šu ša be-lí-ia*
qa-tam ša pa-ni-tim-ma
24 *li-it-ta-al-la-ka-*<*am*>[143]
T. ìr *be-lí-ia ša* [*ki-n*]*a-tim*
26 *a-na-ku ša-ni-tam a-nu-*⸢*um-ma*!⸣
^{I}*ta-ka* ìr *e-la-am-tim*$_{x}$
28 *a-na qa-at i-ba-al-*^{d}IM
C. *ad-di-in um-ma a-na-ku-ma*
30 *a-na-mi be-lí-ia i-di-in*
[*a*]*n-ni-tam la an-ni-tam* [*me-hi*]*-ir tup-pí-ia*
32 *šu-bi-lam*

[1-3] Dis à mon Seigneur, ainsi parle Kurranu, le frère de Samsī-Ērah, ton serviteur.

[4-6] Samsī-Ērah avait saisi la frange de ton habit et parce qu'il avait saisi la frange de ton habit, ils le prirent en aversion. [7] Ils ont donc fini par mettre à mort l'homme. [7-9] Or, parce qu'il avait infligé une défaite aux gens d'Élam et du Sūmum, [9-10] précisément à cause de cela, ils se sont mis en colère contre cet homme.

En outre, [11-12] Samsī-Ērah (ayant dit) : « Je veux *faire avec la lance une défense* pour mon Seigneur [13-14] et porter à mon Seigneur un présent », [14-17] les gens d'Isqā et d'Ulayā (aussitôt) prenaient (la décision) de capturer cet homme !

[18-19] À présent, puisse mon Seigneur me donner son aval [20-21] pour que j'accomplisse la vengeance pour mon frère.

En outre, [22] il faut que le messager de mon Seigneur, [23] de même qu'auparavant, [24] vienne souvent. [25-26] Je suis un serviteur de confiance de mon Seigneur. [26-29] D'autre part, j'ai présentement remis aux mains d'Ibâl-Addu, Takka serviteur de l'Élam en (lui) disant : [30] « Livre-le à mon Seigneur ! ».

[31-32] Fais-moi porter une réponse à ma tablette dans un sens ou l'autre.

Note : l'écriture de ce document est assez maladroite. Le scribe ne semble pas maîtriser les règles de mise en page, les lignes de la face sont trop longues et ont

[143] Le signe ka (sûrement pas ak) se heurte au signe ah de la face qui termine la ligne 2. L'absence de mimation peut aussi s'interpréter comme un trait des textes du Yapṭur ; cf. J.-M. DURAND, « Les Anciens de Talhayûm », *RA* 82, 1988, p. 105.

perturbé la rédaction du revers. La disposition des lignes y est particulièrement inégale. Comme dans la lettre des Anciens de Talhayûm, il faut attendre presque la fin du message pour savoir de quels ennemis Kurranum parle. L'emploi de *šanītam* avant le discours semble incorrect (l. 21). Enfin, l'impératif qui termine la lettre montre un oubli frappant des règles élémentaires lorsqu'on s'adresse au roi par courrier (cf. sa seconde lettre ci-dessous). cf. l. 12 la place étonnante du *–mi* de discours direct après la préposition *ana*.

l. 4 : pour cette expression qui évoque la reconnaissance d'une allégeance, cf. B. LAFONT, « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites », *Amurru* 2, 2001, p. 257-258.

l. 6 : ou : « ils avaient donc pris leurs distances par rapport à lui » ; *qanû* est une variante ancienne de *qenû* « être jaloux » attesté en akkadien standard récent (cf. *CAD* Q qenû, p. 209-210). On notera que le verbe est peut-être aussi présent dans l'épopée de Sargon *TIM* 9 48 iv 19' : […] *i-qa-an-ni* (J. GOODNICK WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade, MC* 7, 1997, p. 92). Malheureusement le contexte y est trop lacunaire pour en être certain. Notons que le *qanûm* de *ARM* IV 86 est devenu *panûm*, cf. *LAPO* 17, p. 563, n. 72. *Qenûm* manque dans le *AHw* qui ne connaît que *qannâ'u* « envieux », canaanisme d'un lexique de Bogazköy (cf. W. VON SODEN, *Orientalia* 46, 1977, p. 193). Une bilingue d'époque séleucide (*Exaltation d'Inana* IV, 29 ; LANGDON, *RA* 12, p. 74) montre que *qenû* rend le sumérien zà-šè--ĝar (-da-) soit « se mettre à l'écart de quelqu'un » : ama-^{d}inana-bi zà-šè ba-an-di-ni-íb-ĝar-ra = « même sa déesse s'est mise à l'écart de lui ». On a l'impression que le sens de *qenûm* est « mettre en quarantaine » et, qu'en parlant de la femme, il signifie « se refuser à un homme » (là où dans le Code de Hammu-rabi on trouve *zêrum* « haïr »).

l. 9-10 : pour l'expression *appam eli … šakānum* on peut faire les remarques suivantes : d'une part, dans la présente lettre, l'expression est parallèle à *eli … qenûm* « être jaloux » (l. 6) ; d'autre part, elle est attestée dans une lettre de Šadûm-labua d'Ašnakkum (*ARM* 28 100 : 8-9) : *ri-qa-tim-ma ap-pa-am e-li hu-ur-ra-*[*a*^{ki}] *ša-ki-in-ma aš-šum k*[*i*]*-a-am ka-ar-ṣ*[*í-šu*] *i-ik-ka-*[*al*] = « C'est en vain qu'il convoite (la ville de) Hurrā et pour cette raison la calomnie ». Toutefois, ce sens précis de « jalousie » n'est pas entièrement sûr, faute d'exemples ; l'idée de « prendre quelqu'un en haine » conviendrait aussi. Le terme *appum* dans le sens de « colère » trouverait un bon parallèle en hébreu. Nous avons donc là un ouest-sémitisme.

l. 11-12 : Cette compréhension : « je veux faire de la lance une barrière (…) » suit une idée de J.-M. DURAND. La mention de la lance fait en effet soit allusion à l'acte de rébellion (« lever la lance à l'encontre de quelqu'un ») de l'ennemi (cf. J.-M. DURAND, *LAPO* 16, p. 520 n. h), soit au service de la lance (Cf. *ARM* XXVII 107 n. l). Il y a manifestement un jeu de mots : *šukurram… luskir*. Cependant, il est difficile de comprendre à quoi exactement pense l'auteur en disant cela, surtout si l'on compare son témoignage avec celui d'Ibâl-El ci-dessus. Il semble vouloir faire référence à la dernière entreprise de Samsī-Ērah qui aurait voulu accomplir un coup d'éclat en faveur de Zimrī-Lîm. Ces adversaires auraient réagi plus vite que lui. Une interprétation différente est néanmoins possible : l'acte d'allégeance de Samsī-Ērah qui fut bien antérieur à sa capture serait exprimé de manière générale et constituerait la cause principale de sa mort. Cet argument masquerait sa conduite récente.

l. 13-14 : pour *šūrubtum*, cf. M. GUICHARD, *BBVO* 20, 2009, p. 118-119 et J.-M. DURAND, *LAPO* 16 29, p. 122-124 n. d). Ce présent doit être semblable à celui que fait Kurranu (fin de la lettre).

l. 14-17 : on relèvera la construction en hendiadys (*consecutio temporum*) combinant *leqû* (inacc.) à *ba'āru* (parfait), pour dire « ils ont entrepris de… ».

l. 20 : pour *niqmum*, cf. J.-M. DURAND, « La vengeance à l'époque amorrite », *FM* VI, 2002, p. 39-50 et « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », in G. DEL OLMO LETE (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux* (t. 1) (Orientalia Loveniensia Analecta 162), 2008, p. 572-575.

l. 27 : l'identité de ce Takka (anthroponyme hourrite ?) est encore incertaine, mais il est présenté comme une bonne prise.

n°4 : M.7706

Kurranum au roi. Texte lacunaire. L'A. accuse réception d'une lettre du roi de Mari qui lui enjoint de conduire Šūb-rām au Yapṭur. (Lacune). Pour l'A. le pays ne veut pas de Šūb-rām comme souverain ; les gens ne suivront que le dirigeant de leur choix, quitte à partir en exil. Or, les Anciens se sont déjà choisi un nouveau roi.

[*a-n*]*a be-lí-ia qí-b*[*í-ma*]
2 [*u*]*m-ma ku-úr-ra-nu-u*[*m* …]
[ì]r *-ka-a-*[*ma*]
4 *ṭup-pa-ka ša tu-ša-b*[*i-lam eš-me*]
ki-a-am ta-aš-pu-ra-a[*m um-ma-mi*]
6 [^{I}]*šu-ub-ra-am ša šu*$^{!}$ (LA) *-m*[*i-im* (?)]
[*ù*] *at-ta ú-ul ma-da-*[*rum-ma*]
8 [*ù*] *pa-an* lú ^{I}*šu-ub-r*[*a-am ṣa-ba-at-ma*]
[*a*]-⌜*na*⌝$^{?}$ *ha-al-ṣí-šu* [*ta-ra-šu*]
10 [*an-n*]*i-tam be-lí iš-*[*pu-ra-am*]
[*it*$^{?}$]*-ti iš-*[…]
(…)

R. *ú-*[*w*]*a*$^{?}$*-š*[*i-ir -ma* …]
2' ^{I}*šu-ub-*[*ra-am* ^{lú}*mu-ú*]*š-*⌜*ke*⌝*-*[*nu-um*]
ú-ul i-le-[*e*]*q-qé-šu*
4' *a-na-ku mi-nam lu-pu-úš*
šum-ma lú *iš-te-en i-le-eq-*[*qé*]
6' *ù ia-ap-*[*ṭ*]*ú-ra-am-ma*$^{?}$ {⌜E ⌝ ZI [IB]}
e-zi-ib a-n[*u-u*]*m-ma ia-a*[*p-ṭú-ru-um*]
8' *ka-lu-šu a-na ha-bi-ru-t*[*im*]
T. ⌜*uṣ*$_{x}$ (IZ)⌝*-ṣí ù at-ta* [*pa-an* lú]
10' [*ṣa*]-⌜*ba*⌝*-at i-na-an-na* l[ú *e-lu-uh-tim* (?)]

[lú? *iṭ*]*-ru-ud-ma ù* lú [*šu-ú le-qí*]
C. 12'[*ù ša*]*r-ru-tu-*[*um i-na qa-at*]
[l]úšu-gi-meš ⸢*a*?⸣-[*na* lú *še-ti*]
14' ⸢*in*⸣*-na-ad-na-*<*am*> *be-lí* ⸢*a*?⸣*-b*[*u-us-sú*]
la i-ṣa-ab-ba-a[*t*]

[1-2] Dis à mon Seigneur, ainsi parle Kurranum, ton serviteur.

[4] J'ai pris connaissance de ta lettre que tu m'as fait porter. [5] Tu m'as écrit ainsi : [6] « Šūb-rām est quelqu'un qui a du re-[nom].[7] [Mais] toi tu n'es pas un noble. [8] Sers de guide au sieur Šūb-rām [9] [et conduis-le] dans son territoire (= le Yapṭurum). » [10] Voilà ce que m'a écrit mon Seigneur. [11] … […]

[1'] […] a laissé aller. […]. [2'] Šūb-rām, le peuple [3'] ne le choisira pas. [4'] Qu'est-ce que moi j'y puis ? [5'] S'*il choisit* un homme en particulier, [6'-7'] mais que (celui-ci) se trouve obligé d'abandonner le Yapṭurum, alors le Yapṭurum [8'-9'] tout entier sortira en exil. [9'-10'] Sers toi-même de guide [à cet homme (Šūb-rām)] ! Maintenant, *le Sire* [*d'Eluhut*] [11'] *a envoyé* [*quelqu'un*] et [*cet*] homme [*a été choisi* (?)]. [12'-14'] La royauté a été donnée par les Anciens [*à cet homme*]. [14'-15'] Mon Seigneur ne doit plus prendre [*son parti*][144].

Note : l. 6'-9' sont citées par J.-M. DURAND, *Cours et travaux du Collège de France : Résumés 2004-2005*, p. 572.

l. 4 : on notera que le tutoiement (répété plusieurs fois) est peu respectueux pour quelqu'un qui n'est qu'un serviteur du roi, de rang peu élevé socialement ; effronterie ou plutôt simple ignorance des usages épistolaires ?

l. 6-7 : pour ce passage, cf. l'inédit A.2145 : 14-15 (discours de Zigi), cité ici-même, n. 135.

l. 5'-10' : *a priori* l'impératif l. 10' devrait indiquer qu'il est question d'instructions venant de Zimrī-Lîm. Mais il n'y a aucune marque de citation. En outre, la mention d'un risque d'émigration est typique du discours d'un habitant de cette région mais serait incongrue dans la bouche du suzerain. Enfin, la lettre précédente a montré que Kurranum pouvait parfaitement employer l'impératif en s'adressant au roi de Mari.

l. 8' : cette expression est aussi attestée dans l'inédit A.4529-bis : 20, toujours au sujet de Talhayûm !

l. 10'-14' : les restitutions de cette partie sont hypothétiques. l'A. ne peut faire référence qu'à Asdi-nehim, proche de la cour d'Eluhut.

[144] Il s'agit du parti de Šūb-rām.

n°5 : A.3664

[Amud-pā-El au roi]. Début perdu. Ilī-Sūmu est entré à Nagabbiš avec la complicité des gens de Šinaḫ et Hurrā. Kurranum posté à Azuzik est sur le point de rejoindre les gens d'Urgiš. Passage lacunaire. Le roi d'Ašnakkum s'est replié sur Susā.

(…)
^{I}⸢*ì*?⸣-[*-lí-sú-ú-mu* …]
2' *ši-na-ha-yu* [^{ki}]
ù it-ti-šu-nu hu-úr-ra-a^{ki}
4' *i-na a-wa-at ì-lí-sú-ú-mu i-du-ú*
lú *ú-še-ri-du-nim-ma*
6' *i-na na-ga-bi-iš*^{ki}
ša ì-lí-li-im wa-[*ši*]*-ib*
8' ⸢*ù*⸣ *a-la-am za-am-b*[*a-r*]*a-na-am*
[*il-q*]*ú*?? -⸢*ú*⸣?
T. 10' [*ù* šeš]-a-⸢ni?⸣[145] *sa-am-si-*⸢*e*⸣*-*[*ra-ah*]
[^{I}]*ku-úr-ra-nu-*[*um*]
12' *a-la-am a-zu-zi-ik*^{ki}
R. [*ṣa-b*]*i-it*
14' *a-wa-at i-*⸢*ba-al*⸣-^{d}IM
ù ku-úr-ra-⸢*an*⸣[146]
16' *it-ti ur-gi-ša-yi*^{ki} *il-l*[*a-a*]*k*
be-lí a-wa-ti° *an-né-ti*° *lu-ú i-di*
18' *nu-ku-ra-tum i-na li-ib-bi ma-a-tum*° *iš-ša/-ka-nu*°
⸢*a-la*⸣*-nu ra-bé-e-tum ú-še-ṣu-ú*
20' *be-lí lu-ú i-di*
[o o o] x x[o o] *a-na ṣe-er*
22' [o o o o o o o o o o *u*]*m-ma-a-mi*
[o o o o o o o o o o o]x
24' [o o o o o o o o o o o]*-ur*

(Tranche supérieure perdue)

C.i […] ⸢*ṣa*?*-bi*?⸣
2" [… *ni-ši*]*-šu*

145 La ligne abîmée est partiellement effacée.
146 Le signe est, d'après la photographie, légèrement abîmé.

[ù e-nu-ut qa]-⸢ti⸣-šu
ii 4" *a-na šu-sà-a*[ki]
uš-te-ṣi [...]
6" *be-lí lu-ú i-di*

1'-2' [...]. I[lī-Sūmu ...]. Les gens de Šinah, 4' et avec eux Hurrā, par un avertissement d'Ilī-Sūmu (l')ont su. 5' Ils ont fait descendre l'individu et 6'-7' il réside (désormais) à Nagabbiš qui appartient à Ilī-Lîm. 8'-9' En outre, Ils *ont pris*? la ville de Zambaranum. 10' Le frère de Samsī-Ērah, 11' Kurranum 12'-13' occupe Azuzik. 14' C'est la volonté d'Ibâl-Addu. 15' Ainsi Kurran(um) 16' marche avec les Urgišéens. 17' Mon Seigneur est maintenant au courant de ces questions.

18' Les hostilités sont déclenchées à l'intérieur du pays. 19' Elles ont provoqué le départ de (la population des) grandes villes. 20' Mon Seigneur est maintenant au courant. (Texte lacunaire). 2"-5 [(Šadûllabû)] vient de faire sortir sa [famille] [et les biens qui lui appart]iennent vers Šusā. 6" Mon Seigneur est assurément au courant.

Note : ce fragment d'une petite tablette dont il manque la moitié supérieure est à attribuer au petit roi de Šuduhum, Amud-pā-El. Son écriture et le sujet rappellent directement sa correspondance. Sa lettre A.2434[147] (elle-même acéphale) est très parallèle à notre document : on y retrouve presque les mêmes informations ; 22'-23' // 2"-5" ; 25' // 18' ; 18'-19' // 4'-7'). Le message a été écrit d'Ašnakkum et semble faire suite immédiatement à A.2434, puisqu'il répète beaucoup d'informations déjà contenues dans celle-ci mais ajoute des éléments nouveaux. Le rapport décrit la préparation d'une offensive sur Ašnakkum des gens de Hurrā, Šinah et Urgiš commandés par Ilī-Sūmu et soutenue par Ibâl-Addu.

l. 5'-7' : cette information était déjà donnée dans A.2434 : 18'-19' (*BBVO* 20, 2009, p. 112-115) : *[i-na]-an-na ì-lí-su-ú-mu [uš]-te-ri-du*! (UŠ)*-nim i-na na-ga-bi-iš*[ki] *wa-ši-ib*. Sur Nagabbiš, cf. *BBVO* 20, 2009, p. 13 n. 116.

l. 8' : Zambaranum est une localité apparemment voisine de Nagabbiš comme semble l'indiquer la lettre contemporaine du roi d'Ašnakkum (inédite) A.530 : 19 (*za-am-ba-ra-nim*[ki]). C'est cette ville que mentionne vraisemblablement *OBTCB* 77 : 7'-9' : [*x*] amar mu-2 *pu-ḫa-at* 1 gu_4, *ša el-la-ta-an* engar *za-am-ba*! (MA)[148]*-ra-/nim*[ki],

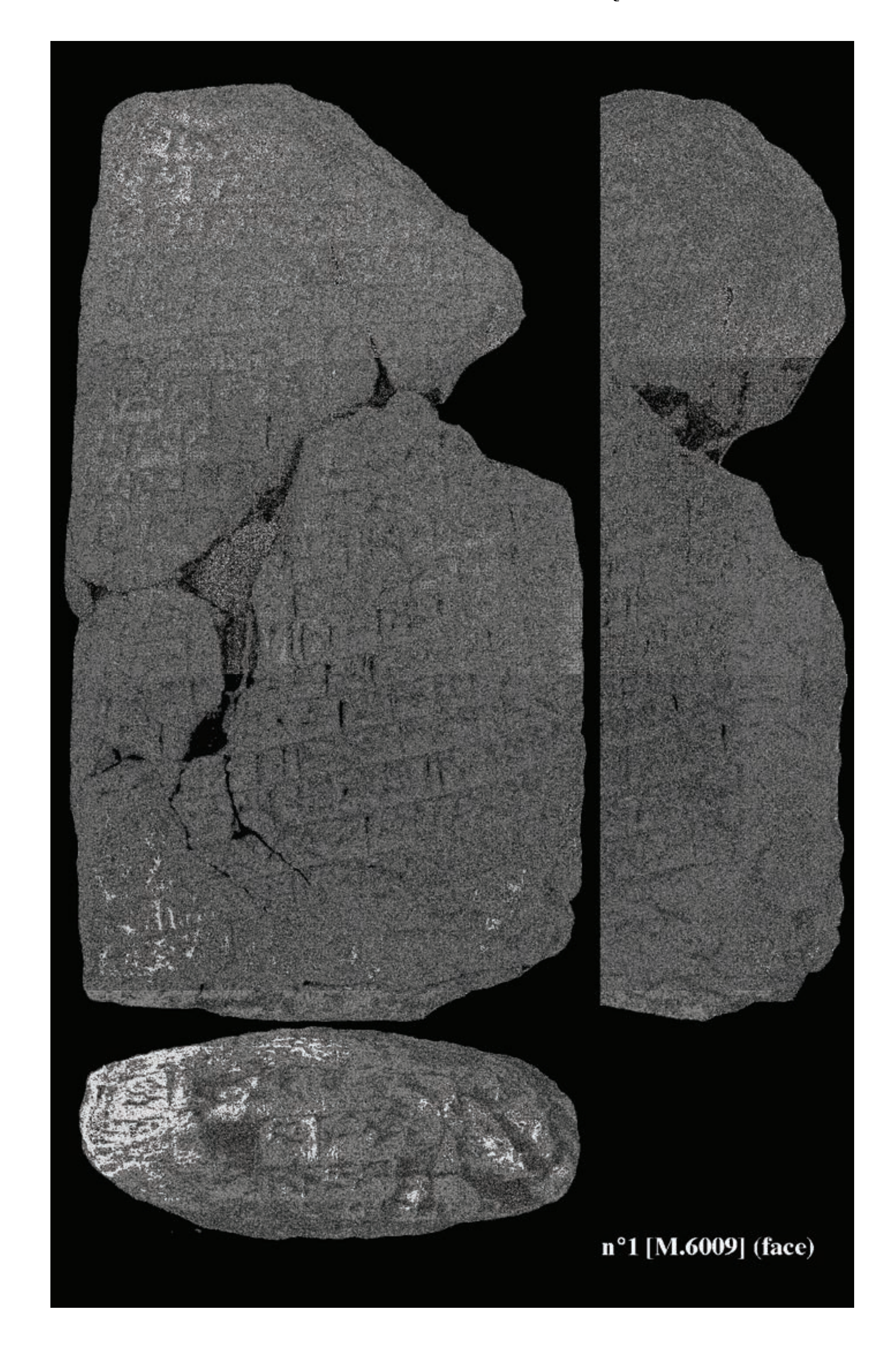
[147] M. GUICHARD, « Amud-pâ-El et le royaume de Šuduhum au temps de Zimrī-Lîm », in E. CANCIK-KIRSCHBAUM et N. ZIEGLER (éd.), *Entre les fleuves I. Untersuchungen zur historischen Geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend* (BBVO 20), 2009, p. 112-115.

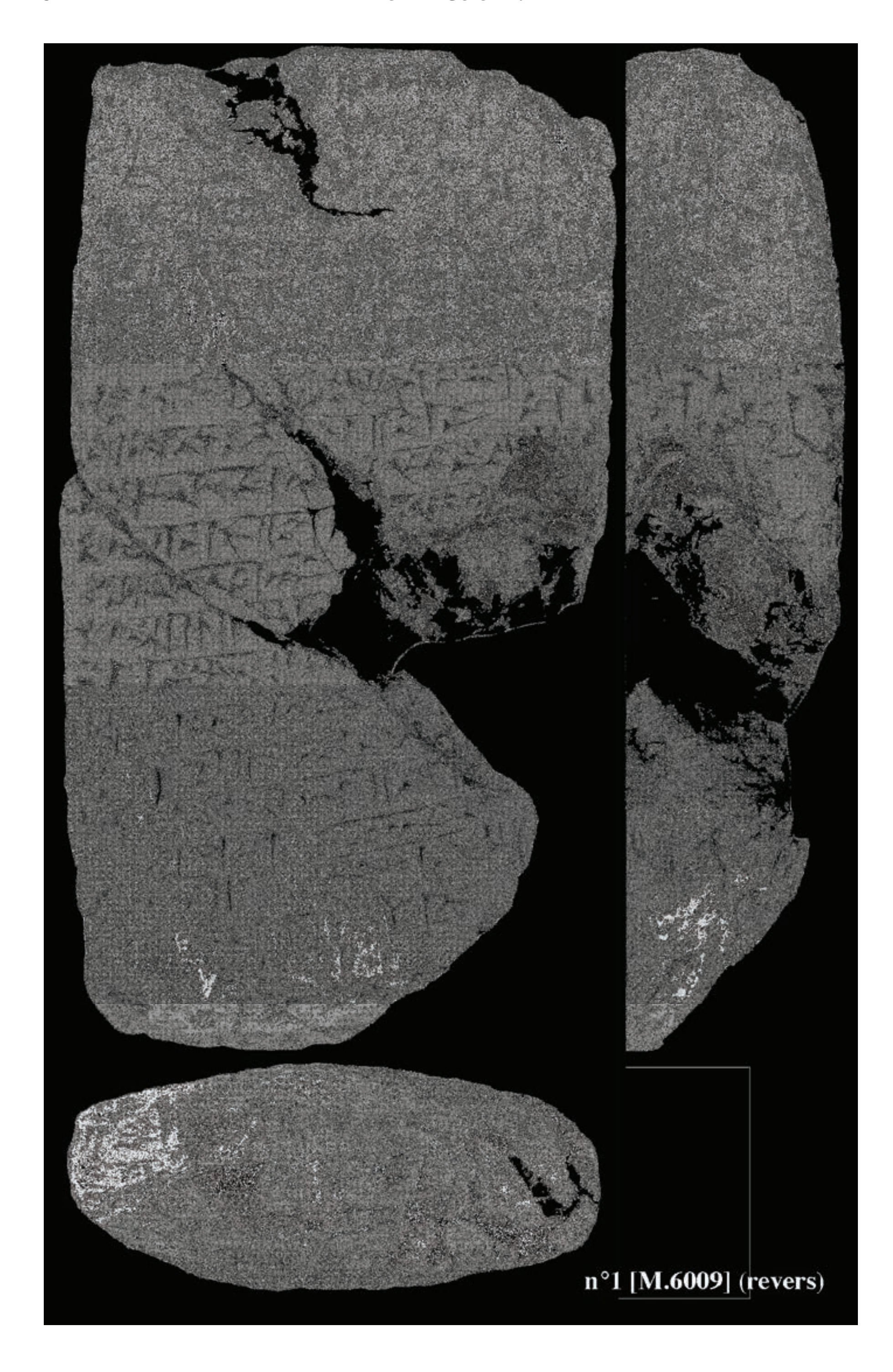
[148] Une collation de cette tablette au British Museum serait nécessaire.

a-na nam-ra-tim a-na qa-at ia-ku-ia (transcription de P. TALON, *Akkadica Supplementum* 10, 1997, p. 78). Vu le contexte offert par les deux lettres de Mari qui mentionnent ce toponyme, il y a tout lieu de penser que le village était proche d'Ašnakkum, voire même qu'il faisait partie de sa zone administrative. C'est un argument supplémentaire pour identifier Ašnakkum avec Chagar Bazar.

l. 14'-16' : cette information est peut-être à mettre en relation avec ce passage d'une lettre de Šadûm-labuʾa (*ARM* XXVIII 100 : 21-25) : [*i-na-an-na*] *ì-lí-su-ú-mu*, [lú-meš *ia-ap-ṭú-ra*(?)-*y*]*i*^{ki} *ù* $^{lú-meš}$*ha-bi-ri,* [*i-na ur-gi-i*]*š*^{ki} *ú-pa-ah-hi-ir-ma,* [o o o] *sa-ad-da-am a-di pa-ni a-bu-ul-li-i*[*a*], [*ìs-di-id*] = « À présent, Ilī-Sūmu a rassemblé à Urgiš [des gens du Yapṭur] et des *habiru* et [… il a lancé] un raid jusque devant ma grand'porte. »

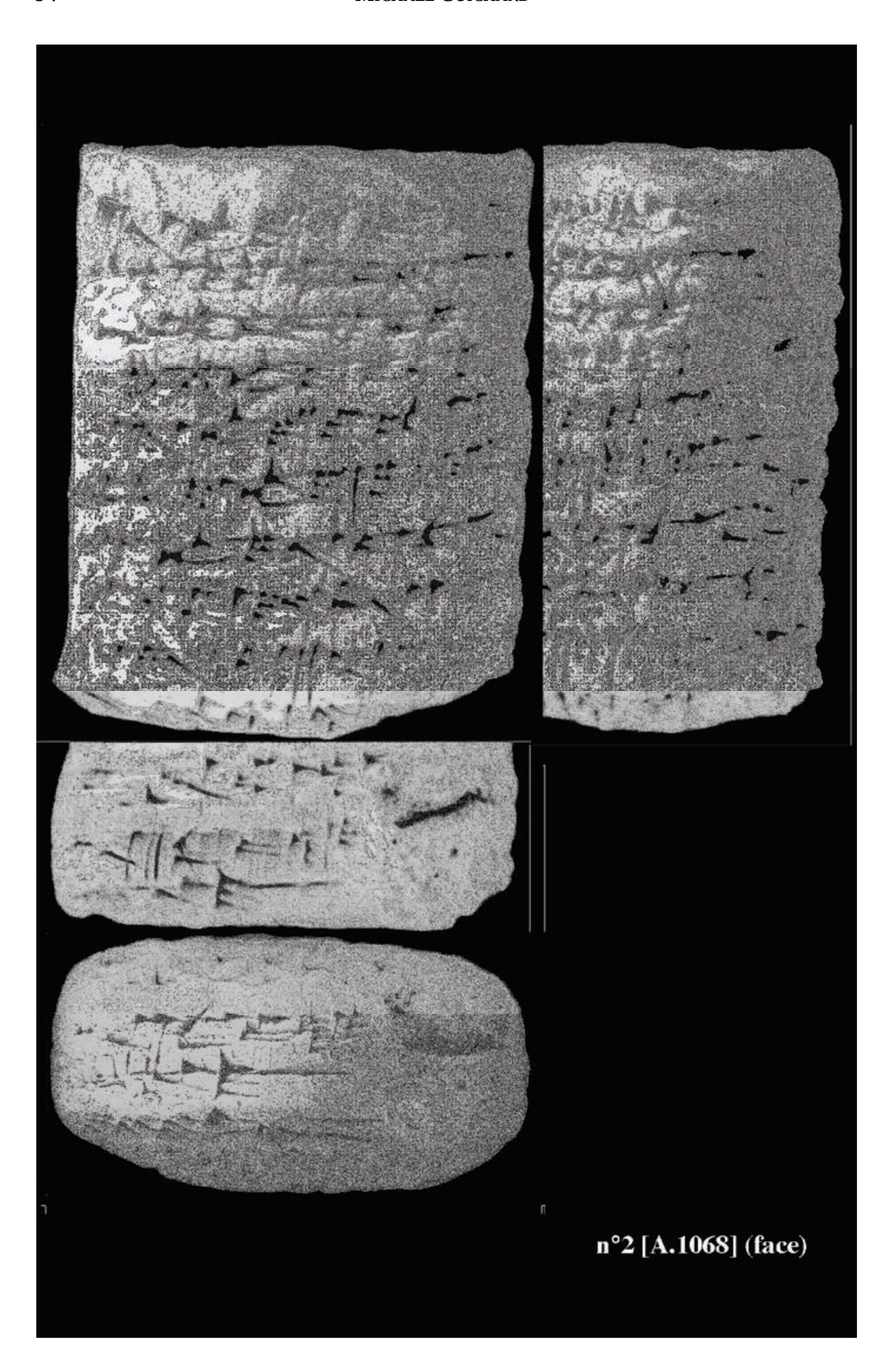
l. 19' : le texte est fautif. Il est possible que la faute porte sur le causatif ; il faudrait dans ce cas comprendre : « les (gens des) grandes villes sont sortis. » L'exil des populations urbaines est déjà évoqué dans A.2434, cf. M. GUICHARD, *BBVO* 20, 2009, p. 114-115.


n°1 [M.6009] (face)

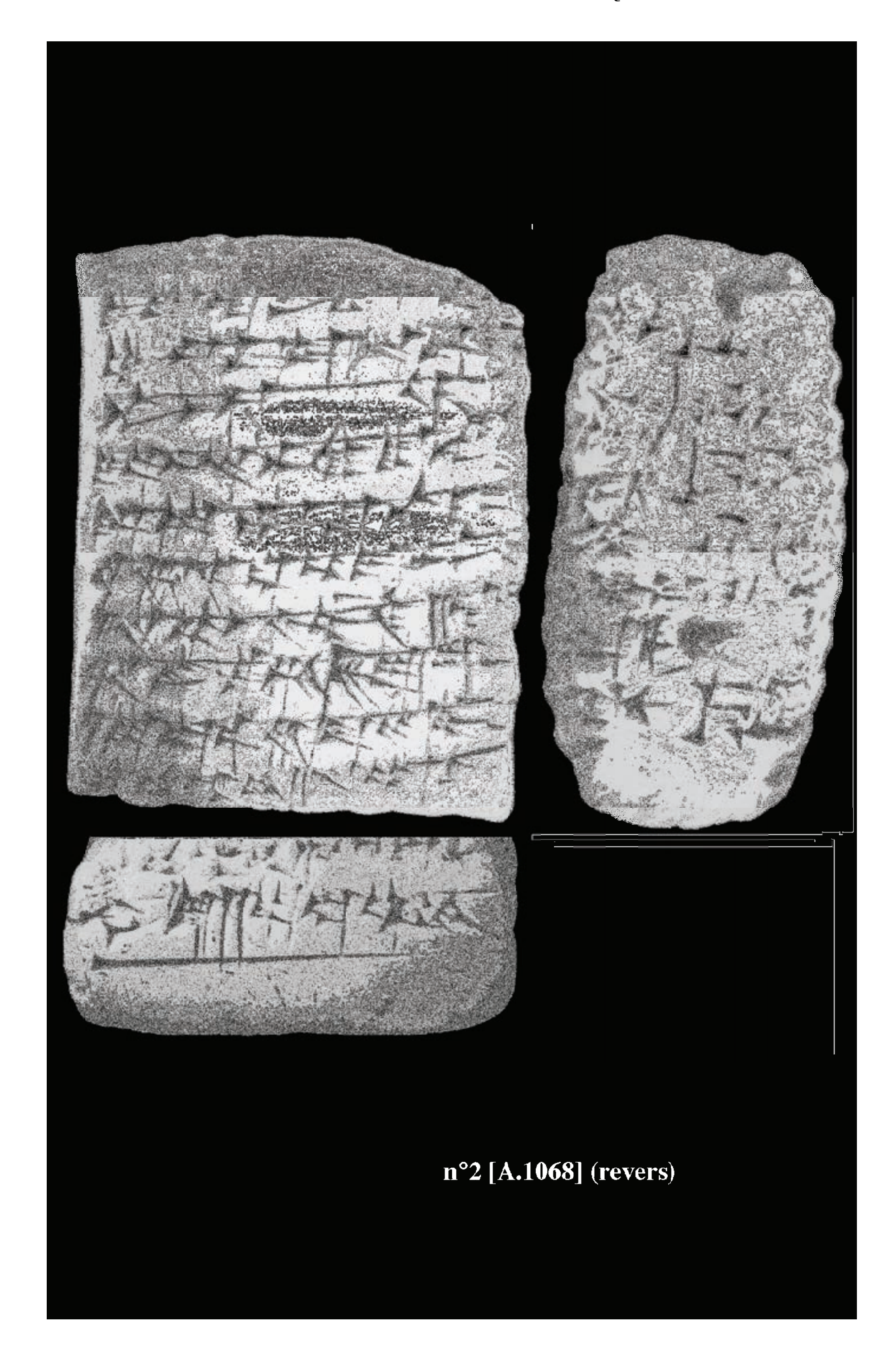

n°1 [M.6009] (revers)



n°1 [M.6009] (tranche latérale gauche)



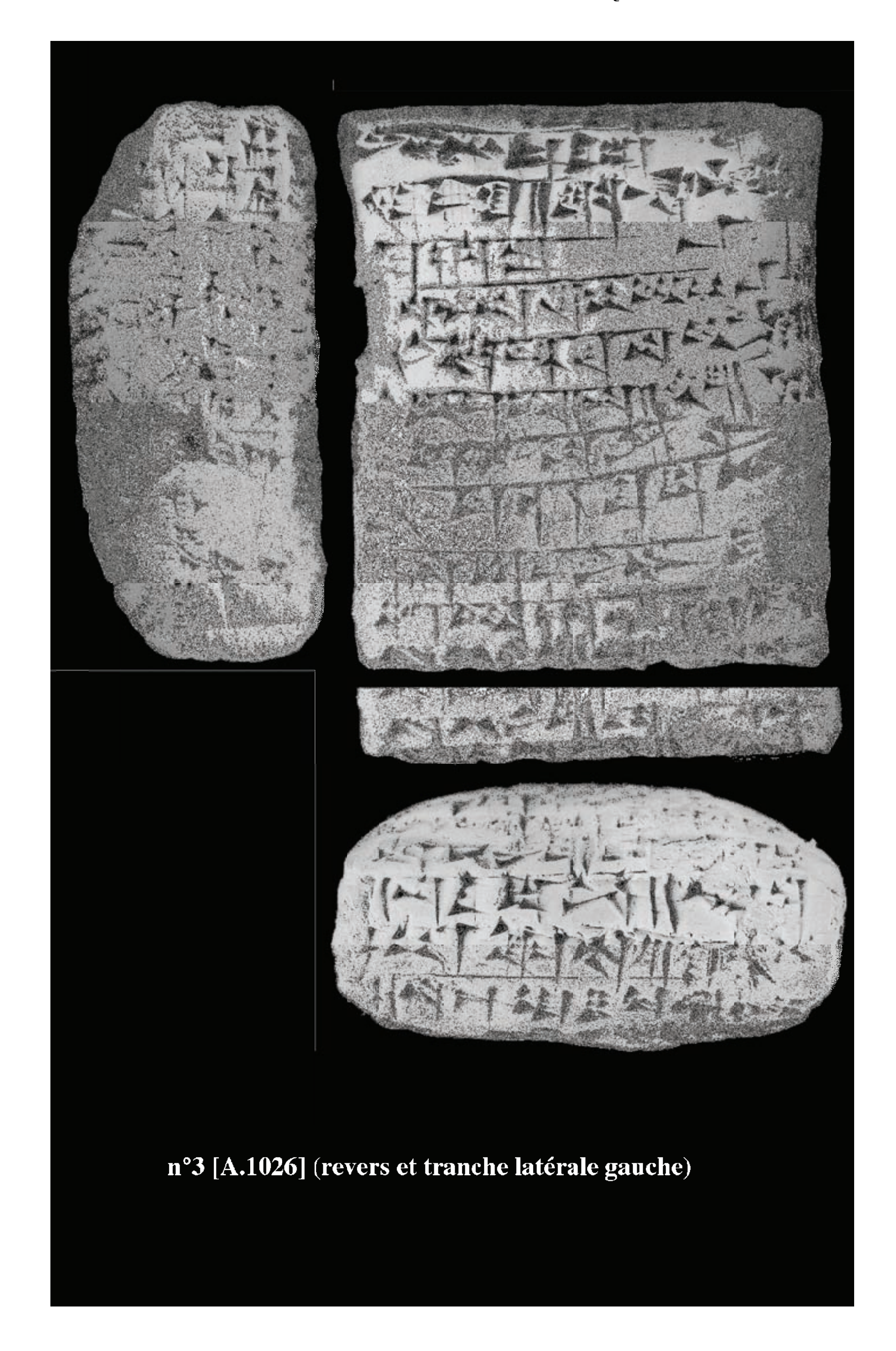
n°2 [A.1068] (face)



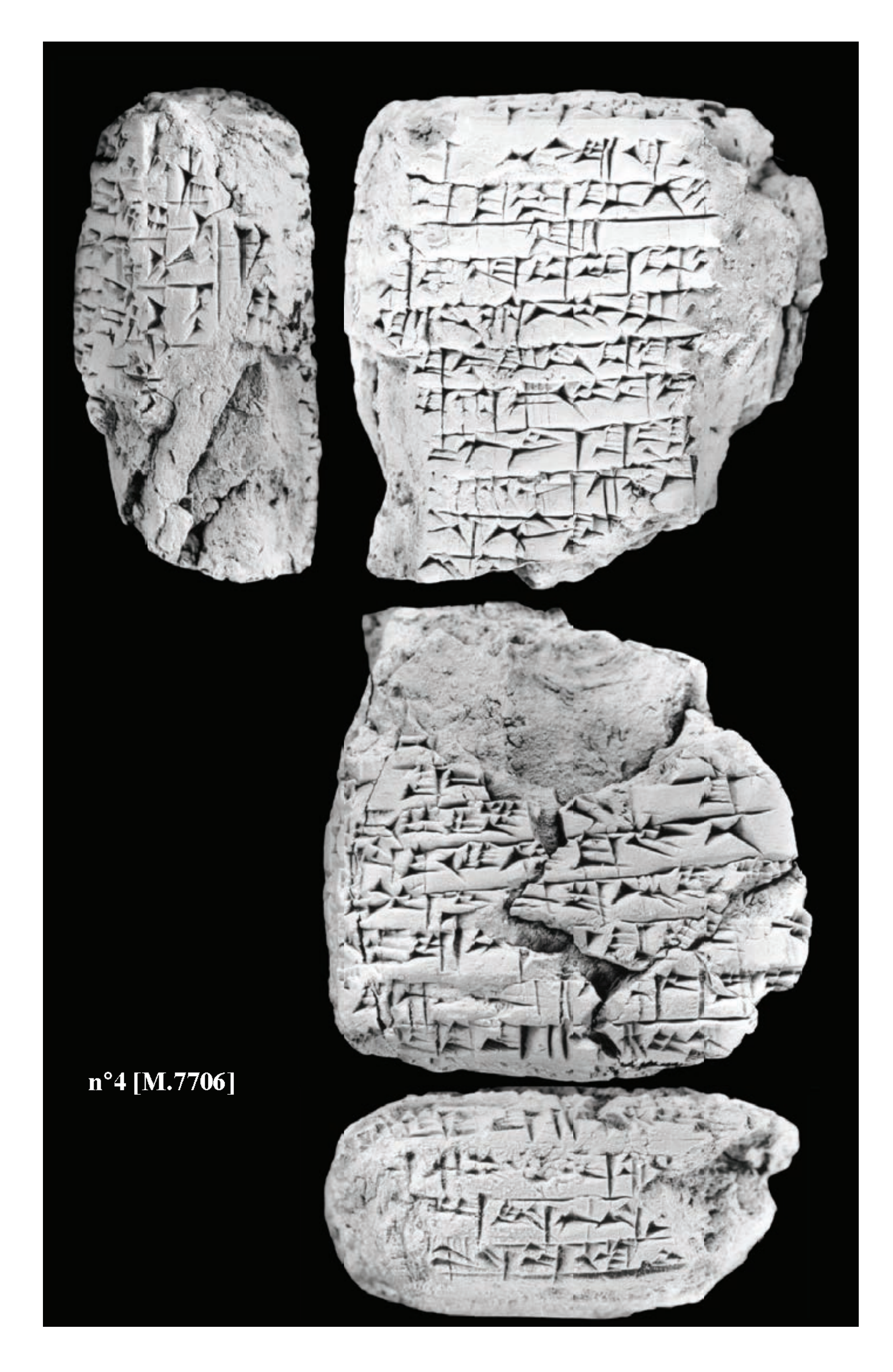
n°2 [A.1068] (revers)

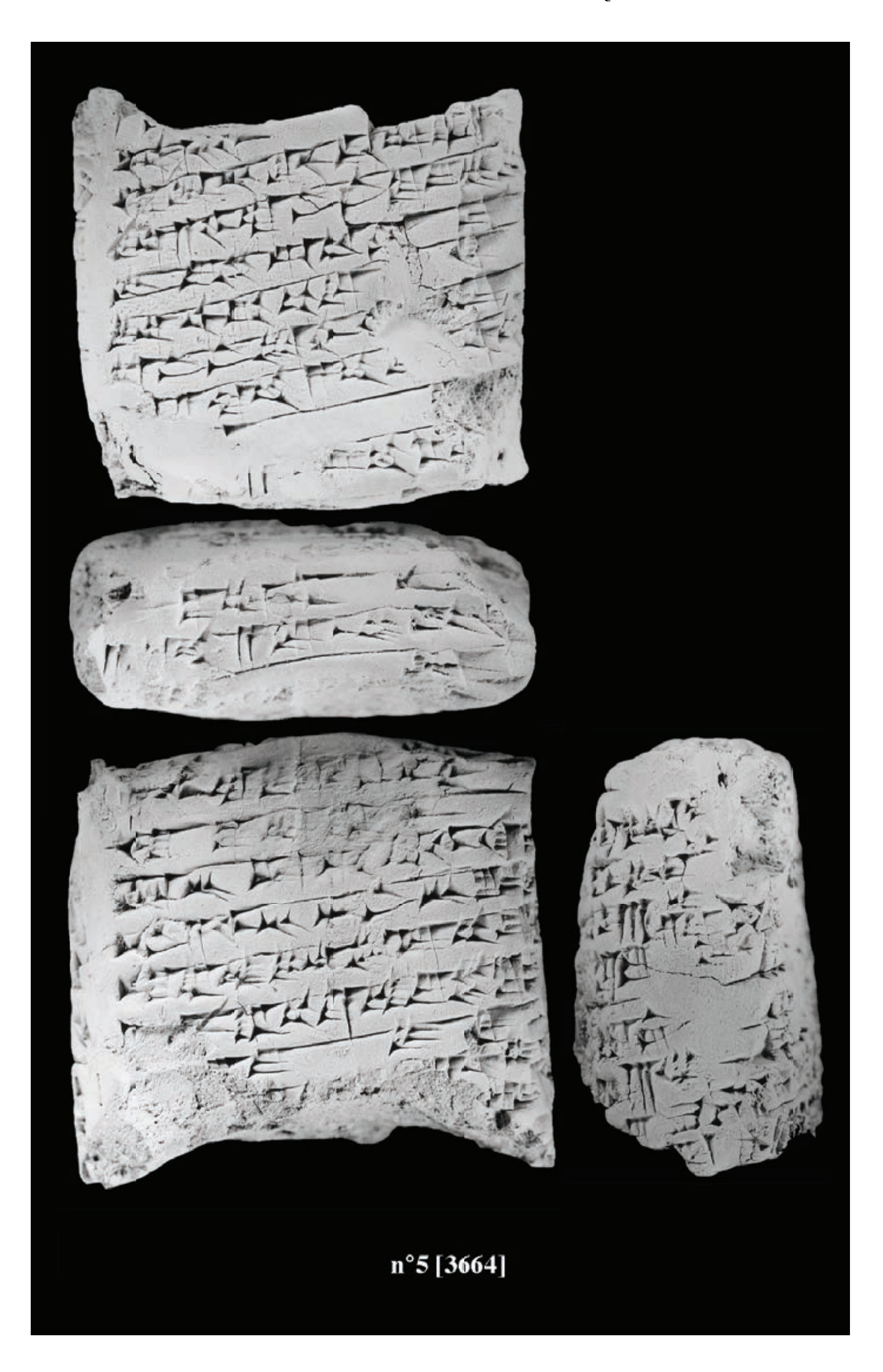


n°3 [A.1026] (face)



n°3 [A.1026] (revers et tranche latérale gauche)


n°4 [M.7706]



n°5 [3664]

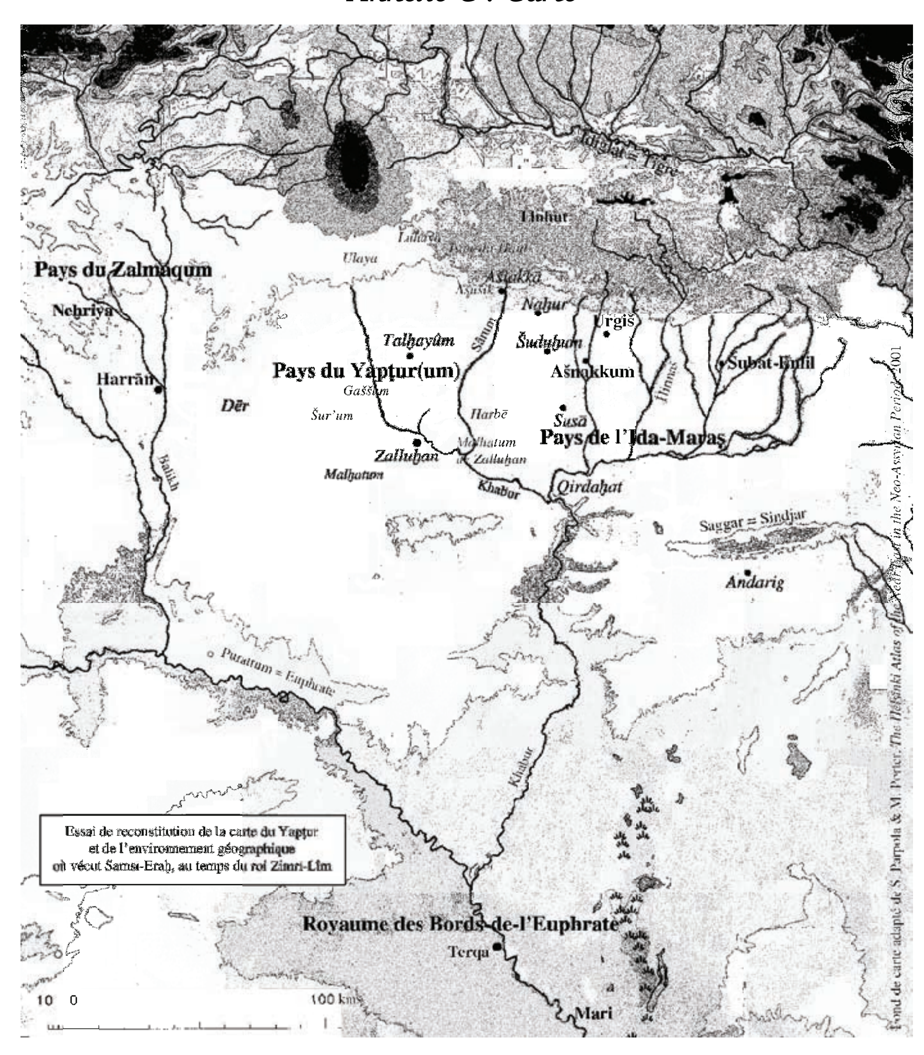
Annexe B : Tableau chronologique

Date	*Principaux événements : classement chronologique provisoire*
Samsī-Ērah ennemi de Mari *À partir du début ZL 10 (1765)*	Montée des Élamites en Ida-Maraṣ Chute de Sammêtar d'Ašnakkum, bientôt remplacé par Išme-Addu partisan des Élamites et soutenu par Atamrum d'Andarig ; Vers les mois x-xi = assassinat de Yāwi-El roi de Talhayûm : S.-Ē., des *habiru* et des gens de Luhaya entrent dans Talhayûm et le tuent ; S.-Ē. quitte rapidement la ville où la situation dégénère ; — les Anciens de Talhayûm proposent à ZL leur candidat à la royauté (Asdi-nehim) → désaccord probable sur la gouvernance du Yapṭur : ZL pousse Šūb-rām à diriger le pays ; — (presqu'au même moment à Malhatum) accord de paix entre les autorités du Sūmum et du Yapṭur (partisans de l'Élam) et les Bensimalites (trêve d'hiver ?) — Ibâl-El redescend à Mari pour la fête d'Eštar Dērītum ; — connivence entre S.-Ē., Asqur-Addu, Inzan et Išme-Addu : → Asqur-Addu, depuis Ašnakkum, lance un mot d'ordre contre Šūb-rām : S.-Ē. y répond et lance un raid sur Susā : pillage des biens de Šūb-rām (lequel est allé à Mari) → plusieurs rois sont scandalisés par l'impuissance de ZL ; → Susā tombe aux mains d'Inzan, frère de Šūb-rām ; il prend le titre de « roi du Yapṭur » → rapprochement (temporaire) entre lui et Ibâl-Addu ; → Isolement dangereux de Nahur et de la garnison mariote : la ville est convoitée par Asqur-Addu ;
Samsī-Ērah change de camp et devient un allié de Mari *Début ZL 11 (1764)*	S.-Ē. hiverne (?) à Ašlakkā puis vient à Nahur faire un pacte d'alliance → de Nahur avec Ibâl-Addu, il s'empare de Kālilu (une ville ennemie fortifiée) ; Médiation du gouverneur de Nahur pour réconcilier S.-Ē. avec Šūb-rām (toujours dans le royaume de Mari) → S.-Ē. accepte oralement l'autorité de Šūb-rām sur le Yapṭur ; — montée d'Ibâl-El et d'une armée bédouine et jonction de cette armée avec les troupes d'Ibâl-Addu ; → grande bataille contre les Élamites à Napṭarum aux environs de

	Šubat-Enlil (S.-Ē. y a sans doute participé) : Nahur est à nouveau désenclavée ;
	— Susā est reprise par Ibâl-El ; Inzan arrêté mais protégé par Ibâl-Addu ;
	→ Ibâl-Addu et S.-Ē. arrivent dans les environs de Zalluhān avec Ibâl-El ; en dépit de leur première intention de poursuivre la route avec lui pour entrer à Zalluhān, ils décrochent et retournent dans leur pays : S.-Ē. poussé par Ibâl-Addu renonce à traiter avec Šūb-rām ;
Samsī-Ērah, ennemi à nouveau	— retour de Šūb-rām en Ida-Maraṣ → appel à la reprise en main de Kaʾilu [≠ Kālilu] → refus d'Ibâl-Addu et S.-Ē. de participer à cette action ; → Kaʾilu reprise par Šūb-rām (?) épaulé par Hatnammuru (roi de Zalluhān, donc rallié à ZL) ;
	— Ašnakkum que dirige Išme-Addu reste un bastion pro-élamite ; — tensions politiques entre Ibâl-Addu et Šūb-rām ;
	— déclenchement des hostilités entre S.-Ē. et Šūb-rām allié avec Zalluhān : → S.-Ē. prend Harbē à la frontière de Zalluhān (?) → il pénètre dans (le territoire de) Zalluhān, puis remonte (?) vers Šurʾum ; il est suivi à distance par Ibâl-El qui le considère désormais comme un ennemi à abattre ;
Fin de Samsī-Ērah *vers juin ZL 11*	S.-Ē. est seul dans les montagnes du Yapṭur supérieur ; il est capturé et exécuté par les gens d'Ulaya (avec la complicité des gens d'Isqā ?) → sa mort provoque de graves troubles politiques qui affectent la région entre le nord du Yapṭur et Ašnakkum où Išme-Addu a massé une armée : regain de vitalité du parti pro-élamite ?
	Ibâl-El annonce à ZL la mort de S.-Ē. comme une victoire due à la justice divine → il va se rendre à Gaššum pour entrer en contact avec les Anciens du pays de Yapṭur ;
	— Kurranum écrit à ZL pour faire l'apologie de son frère défunt et réclamer le droit à exercer la vengeance contre Ulaya et Isqā-du-Haut : S.-Ē. aurait payé son alliance avec Mari ;
L'histoire continue…	dans le courant ZL 11, un coup d'État à Ašnakkum renverse Išme-Addu, ce qui marque la fin définitive de l'épisode élamite en Ida-Maraṣ ;

	Un noble nommé Zigi veut mener sa guerre contre le Zalmaqqum en levant un bataillon de *habiru* comme l'a fait S.-Ē. qui n'était que roturier ;
Fin ZL 12	Kurranum s'engage dans différentes aventures militaires (on ignore s'il a accompli sa vengeance) ; sa vie ressemble à celle de S.-Ē. jusqu'à la fin ZL 12 (il prend le parti de la révolte orchestrée par Ibâl-Addu contre Mari) et peut-être au delà, car, s'il a survécu au siège d'Ašlakkā par ZL, il peut avoir pris en ZL 13 le maquis aux côtés d'Ibâl-Addu… ; Asdi-nehim a finalement été reconnu par Mari comme roi de Talhayûm ;
Fin ZL 13 (1763)	Arrêt des archives de Mari, prise par les Babyloniens.

Annexe C : Carte



La fondation d'une lignée royale syrienne

La geste d'Idrimi d'Alalah*

Jean-Marie DURAND

Le texte qui se trouve sur la statue du roi d'Alalah, Idrimi, est devenu un des textes majeurs pour l'histoire du Proche-Orient occidental[1]. Non seulement il documente une époque où notre

---

* L'examen du dossier d'Idrimi a fait l'objet de ma part d'un séminaire au Collège de France en 2004, où M. GUICHARD a eu l'obligeance de résumer ses recherches sur l'*Épopée de Zimrî-Lîm*, en même temps que j'étudiais les données de Mari concernant la question des *Hapirum*, puis d'une contribution en 2009 à l'occasion du Colloque sur le « Jeune héros ». Le présent article (2010) est une reprise systématique des données et va plus loin que l'exposé fait pour le Colloque. Merci à L. Marti pour sa relecture de ces pages.

[1] Pour la bibliographie concernant ce texte, on se reportera à l'étude majeure que nous devons à M. DIETRICH et O. LORETZ, « Untersuchungen zu Statue und Inschrift des Königs Idrimi von Alalaḫ », *Ugarit-Forschungen* (ici, *UF*) 13, 1981, p. 200-290, avec d'importantes contributions par H. KLENGEL (pour l'histoire) et R. MAYER-OPIFICIUS (pour les données archéologiques). Même si, trente ans après eux et surtout en examinant le texte depuis l'horizon de Mari, ce qui change beaucoup de perspectives, l'on peut diverger de ces deux maîtres des études de l'ouest-sémitique ancien pour l'interprétation de certaines parties du texte, voire sur son sens général, il faut souligner que leur édition est un véritable chef d'œuvre au niveau de la compréhension graphique des signes et des lectures qui sont dès lors proposées ; les progrès qu'ils ont obtenus dans ces deux domaines ont profondément transformé le texte d'Idrimi et il en est sorti beaucoup plus accessible. Leurs propositions rendent dès lors caduque une bonne partie de la littérature antérieure, accessible néanmoins grâce leur abondant commentaire critique auquel il faut se reporter. Je n'ai pas cru bon, chaque fois que je suivais leur édition, de refaire le point bibliographique qu'ils avaient si bien établi. À ce travail, on joindra évidemment l'excellente étude sur Alalah IV due à Eva VON DASSOW, *SCCNH* 17, où l'inscription d'Idrimi retient l'attention critique de l'auteur aux p. 23-45. L'auteure résume les opinions de ses devanciers tout en faisant le point avec bon sens sur les questions les plus importantes. Parmi les rares ajouts significatifs bibliographiques à ce texte fondamental, on prendra connaissance des propositions de lecture, nouvelles, mais très hardies, de D. ARNAUD dans *SMEA*, 37, p. 47-65. Même s'il n'est généralement pas possible de le suivre pour ses propositions, ce savant a néan-

information est particulièrement déficiente, mais il représente un genre d'auto-biographie qui est rare au Proche-Orient sémitique[2] où cette sorte de texte porte surtout sur des événements particuliers, des moments de vie, plus qu'ils n'offrent ce qui semble être une rétrospective sur une vie tout entière[3].

Pour ajouter à son particularisme, on est allé jusqu'à parler de « roman d'Idrimi » et de sa vie aventureuse ; au drame que nous devinons dans son enfance (la fuite d'Alep, qu'il n'explique pas, sinon par un terme très général), s'ajoutent l'exil (à Émar), le passage par le désert, le séjour dans une ville lointaine chez les « brigands », jusqu'à tant que le dieu de l'Orage qui semble l'avoir mis à l'épreuve un long temps, lui rende sa faveur et lui permette de devenir roi, non pas à Alep, lieu de son origine, mais à Alalah, dans la vallée de l'ᶜAmuq, à l'occident de ce qui, en termes mariotes, constituait le royaume du Yamhad. Il se coule alors dans le moule du « bon serviteur » de son suzerain, guerroyant contre son ennemi, l'empire hittite, lui assurant finalement une nouvelle province, qui a désormais retrouvé sa prospérité et, surtout, l'authenticité de ses cultes. Il laisse une vision rétrospective de sa vie sur une statue dont le crédit est donné en fait à un tiers, le scribe qui l'a écrite.

Les échos que l'on peut trouver à divers aspects de ce texte sont multiples, tant dans les traditions littéraires d'un Ouest plus récent (par exemple, l'histoire de la jeunesse du roi David) que, désormais, parmi des textes historiques primaires, comme la documentation mariote qui parle de la Haute-Djéziré, entre autres, et que nous connaissons de mieux en mieux grâce aux travaux de Michaël GUICHARD[4]. Pour le présent réexamen du texte d'Idrimi, c'est à la documentation de l'époque amorite et aux gains que l'on peut estimer avoir faits à partir de la documentation de Mari pour mieux apprécier sa société que je prendrai mes exemples. Montrer quel écho rencontrent à cette haute période plusieurs de ses propos

moins bien vu l'importance du rite du *kispum* dans le texte d'Idrimi. On citera en outre ses intéressantes remarques sur « le dialecte d'Alalah : un examen préliminaire », *AuOr* 16, 1998, p. 143-186.

[2] Pour ce genre en hittite, où il est mieux représenté, « l'Auto-apologie » de Hattušili III, texte célèbre, en reste le meilleur exemple.

[3] L'exemple le plus spectaculaire reste, évidemment, celui de l'« Apologie » d'Assarhaddon qui forme l'objet de la communication de Lionel MARTI, ici-même, p. 184, ainsi que l'*Épopée de Zimrî-Lîm* dont M. GUICHARD doit donner l'édition.

[4] Cf. ici-même sa communication, p. 29.

repose sur la conviction que l'époque du Bronze récent, à laquelle appartient Idrimi[5] (Alalah IV), n'est en fait que la fin de la période amorrite que nous ne saisissons vraiment qu'à l'époque du Bronze moyen, celle de Mari (XIXe-XVIIIe av.), et que l'âge amorrite ne se termine réellement que lorsque, avec l'arrivée des Araméens au Proche-Orient, s'institue un nouveau monde, au tournant du XIIe siècle av. n. è.

Plusieurs thèmes de l'*Inscription* d'Idrimi peuvent ainsi être mis en relation avec la documentation amorrite ancienne.

« Roi » et « aîné »

Idrimi qui n'est pas un aîné (l. 7) devient roi à la fin de ses errances et s'installe dans une ville qui n'est pas celle d'où il est originaire (l. 3 ~ l. 58).

Un « roi » n'est pas automatiquement un aîné, même s'il se prétend tel le plus souvent, mais quelqu'un de « choisi », par un père (cf. Assarhaddon) ou par un suzerain ; or, ce que montre clairement Mari et dont on ne tient pourtant pas suffisamment compte généralement, il lui faut, aussi, être reconnu par une communauté : Idrimi avait d'autres frères qui étaient ses aînés, c'est pourtant lui qui, grâce à son activité, réussit à se créer une royauté qu'il fit reconnaître par le suzerain de la zone où il s'était établi. Les deux faits sont bien soulignés par le texte : il est vraiment roi (l. 58), non pas simplement parce qu'il sait obtenir l'aval du suzerain (l. 52-55) et que les rois des environs le considèrent de ce fait comme un des leurs (l. 59) mais parce que la population l'a accepté[6]. La commu-

---

[5] La date réelle (absolue) d'Idrimi a fait l'objet de plusieurs propositions à partir de problématiques qui tiennent à l'histoire égyptienne, à la chronologie de la poterie chypriote, aux relations du Mitanni et de l'empire hittite ; dans la mesure où ce travail consiste surtout en une élaboration du sens même du texte et se concentre sur sa compréhension interne, je me contenterai du consensus qui semble se faire actuellement sur l'attribution de la construction du palais d'Alalah IV à Idrimi et sur la suite chronologique des rois d'Alalah telle qu'elle a été établie par D. WISEMAN, *The Alalakh Tablets*, 1953. Pour l'endroit où a été trouvée la statue, cf. *SCCNH* 17, p. 26 et 31.

[6] L. 35-42 ; cf. dans *Amurru* 3, p. 158-149, l'investiture des rois Mâr Yamîna, d'après les intrigues de Lahun-Dagan.

nauté qui l'accepte est celle de l'Ouest de l'ex-Yamhad, qui se présente comme bien plus ample que le simple territoire d'Alalah[7].

Qu'un roi ne soit pas un aîné *stricto sensu* est d'ailleurs un fait banal. On le sait déjà pour plusieurs royaumes amorrites : c'était le cas notamment pour le grand Samsî-Addu dont le frère Amînum a été roi avant lui. Comme Samsî-Addu met un certain temps avant de devenir lui-même roi, après la mort d'Amînum, alors qu'il naît l'année même de la disparition de son aîné, il faut en déduire que la royauté n'était réellement dévolue à l'époque qu'à partir du moment où le nouveau souverain pouvait être tenu pour quelqu'un de responsable[8]. Le roi Amînum devait donc déjà avoir un certain âge et être nettement l'aîné de Samsî-Addu ; il n'est ainsi pas impossible qu'il ait eu lui-même des héritiers et nous pouvons supposer qu'Il'a-Kabkabu (qui ne semble jamais avoir pris pour lui-même le titre de « roi », tout comme d'ailleurs Kudur-mabug dans la région de Larsa) a fait un choix particulier avec Samsî-Addu, pour des raisons qui

---

[7] On connaît en gros le terroir d'Al(l)ahtum, la forme amorrite d'Alalah, par l'énumération des villes qui semblent dépendre d'elle, telles que les énumèrent certains textes de *FM* VII, p. 60-62 ; il est certain que son domaine était très limité et ne comprenait pas à l'époque de Zimrî-Lîm « le pays de Ni', le pays d'Ama'e, le pays du Mukiš et la ville d'Alalah » (l. 37-38), tels du moins que l'on s'en fait une idée aujourd'hui ; la carte donnée par E. VON DASSOW, *op. cit.*, p. 504, « The territory of Alalaḫ during the period of Level IV », montre une étendue considérable qui doit être diminuée. En fait, l'énumération des l. 37-38 correspond assez bien à celle des l. 21-23, à l'exception des gens d'Alep. Il est vraisemblable qu'à la l. 39 l'expression *ana iâšim itûrûnim* ne veut donc pas dire que la totalité de ces territoires se range du côté du nouveau roi ni surtout sous son commandement, mais qu'ils ne lui montrent pas d'hostilité, en prenant les armes contre lui ; c'est de chez eux que doivent venir les nouveaux habitants du royaume qui se forme, rejoignant sans doute ainsi leurs compatriotes déjà rangés aux côtés d'Idrimi. C'est la même expression, en effet, qui indique l. 30 que le dieu de l'Orage ne lui est plus défavorable. Tous ces pays doivent être reconnaissants à Idrimi de l'opportunité qui leur est donnée de se regrouper derrière lui, ou tenir compte du fait qu'il a déjà avec lui des gens originaires de chez eux. Ces pays représentent en réalité les « rois à gauche et à droite » qui font alliance avec lui (l. 59). Dès lors, l'absence d'Alep qui représente une région qui n'a pas de frontières avec le Mukiš devient signifiante : l'installation d'Idrimi à Alalah ne la concerne pas.

[8] Cf. *Chronique éponymale*, *MARI* 4, p. 228, l. 23'-26', complétée par nos collations à M. GUICHARD et moi-même dans *FM* 3, p. 43. J'attire l'attention sur le fait que l'éclipse (un phénomène défavorable) signifie plutôt la mort d'Amînum que la naissance de Samsî-Addu, à la différence de ce que l'on a remarqué.

n'ont pas été alors exprimées, ou que nous n'avons pas encore retrouvées.

Cela est encore mieux connu pour Zimrî-Lîm qui « devient fils » de Yahdun-Lîm après s'être proclamé roi de Mari[9]. Le fait qu'il y en ait eu d'autres, réellement fils de Yahdun-Lîm, explique que dans certaines cours on ait volontiers accueilli des prétendants au trône de Mari qui pouvaient se sentir, ou au moins se présenter, comme plus légitimes que le roi de Mari en place à être ceux qui dirigent la cité euphratique[10].

La pratique généralisée du *keltum* (*qalṭum*) à l'époque de Mari[11] et de l'expulsion d'une partie de la communauté lors de la prise de pouvoir localement par un clan ou par un autre membre de la famille royale[12] montre bien que l'investiture royale était un choix qui pouvait être juridiquement contesté et qui ne s'obtenait pas automatiquement.

S'il est vrai, comme de bonnes présomptions en existent, qu'Idrimi n'était pas d'ascendance royale directe (même si certains pensent qu'Ilum-ilî-ma était apparenté à la famille royale d'Alep, nul n'en fait pour autant un roi de cette ville) le récit qu'il nous a laissé a l'intérêt de nous montrer comment un particulier[13] peut fonder quelque part une royauté et assurer sa postérité. Le *mašiktum* qui occasionna le départ en exil de sa famille n'est pas spécifié, même si le sens du terme n'incite pas à y voir une allusion à un désagrément militaire, mais plutôt d'ordre civil[14].

---

[9] Cf. *MARI* 4, p. 336-338 et la contribution de J.-M. DURAND, dans la RAI de Moscou-St Petersburg, *Orientalia et Classica* XXXI/2, p. 52-53.

[10] Cf. *inter alia*, A.1215, publiée par D. CHARPIN et J.-M. DURAND, « Prétendants au trône dans le Proche-Orient amorrite », = *Assyria and Beyond*, Mélanges M.T. Larsen, 2004, spéc. p. 101, l. 43-50. Un autre dossier existe concernant un Mariote hébergé par Hammu-rabi de Babylone et qui doit être publié par L. MARTI.

[11] Cf. *Amurru* 3, 2004, p. 168-9, n. 322 et p. 183, n. 388-389.

[12] Cf. ici-même, la contribution de M. GUICHARD, p. 35.

[13] La catégorie sociale dénommée *muškênum*, si bien usitée à l'époque ancienne, est beaucoup plus rare aux époques récentes où il s'agit surtout d'une survivance littéraire ou de la désignation du « pauvre », sens nettement évolué. Sur l'Euphrate moyen le terme à l'époque récente semble désuet, à la différence des attestations des textes d'El Amarna, d'Alalah ou d'Ougarit. Il est difficile de savoir dans quelle mesure ceux qui sont catalogués comme « tur » à Munbaqa (= Mbq 1) peuvent représenter les anciens *muškênum*.

[14] *Mašiktum* est traduit par « Untat » (« forfait ») par DIETRICH – LORETZ, *UF* 13, p. 251 : « Es bleibt deshalb ungewiss, ob nur innere Unruhen oder äussere Einflüsse

Le thème de l'errance

Le thème de l'errant, prince ou non, parti de chez lui et se cherchant un nouveau domaine, illustré ici-même par la contribution de Michaël GUICHARD, est un leit-motiv de la littérature dite des *hapirum*, bien documenté à l'époque amorrite, non seulement par la figure singulière de Samsêrah mais par bien d'autres encore. Le présent texte offre pourtant de grandes différences avec les « errants » de Mari ; Idrimi, d'ailleurs, quoique parti de chez lui, ne se dit pas un *hapirum*[15] et ne doit pas, de fait, être tenu pour tel. À l'époque de Mari, un *hapirum* est un exilé, plus ou moins volontaire, pour des raisons surtout politiques[16], même si on ne peut négliger *a priori* qu'il ait pu avoir des raisons économiques de le faire[17], mais tout étranger parti de chez lui et qui est accueilli dans une autre communauté[18] n'est pas de ce fait un *hapirum*, et n'en reçoit d'ail-

---

bzw. ein Zusammenwirken von beiden zu dem Umsturz in Ḫalab geführt haben ». Il ne semble pas faire référence à un événement fâcheux, comme la prise d'une ville ou une révolution. Il apparaît plutôt relever du registre juridique. À Alalah même, on dit d'un individu *ana bêl mašikti ittûr u kîma arni-šu iddûk* = « Ayant été accusé, lors, en fonction de son crime, il a été exécuté » (AT n°17 : 8). Il s'agit donc d'une accusation qui porte atteinte à la respectabilité d'un individu. En ce sens, elle s'oppose à la *dâmiqtum*, « l'amitié que l'on porte à quelqu'un ». Il est ainsi vraisemblable qu'Idrimi a été en butte à une délation qui a causé sa perte. C'est la pratique connue à l'époque amorrite sous l'expression *karṣam akâlum*. Ilum-ilî-ma devait donc être un haut dignitaire d'Alep dont la famille avait depuis un certain temps des liens avec les rois hourrites (cf. l. 47-52). En fait, il est possible que *mašiktum* désigne une accusation de collusion entre la famille d'Ilum-ilî-ma et le parti de l'étranger hourrite. Si la ville avait été prise on ne comprendrait pas qu'une partie aussi importante de la famille ait pu s'enfuir jusqu'à Émar (à la frontière de la puissance hourrite). Seul le père a dû être inquiété. Il est vraisemblable, en outre, que les biens patrimoniaux avaient été alors confisqués, ce qui explique pourquoi les expulsés (L. 4, *halqânu*) se tournent vers le domaine de la mère.

[15] L. 14-15 : « lors, au désert étant passé, lors, chez les bandes des nomades étant entré, avec lui, à l'intérieur des abris précaires de la steppe me voilà passant mes nuits, etc. »

[16] Cf. J.-M. DURAND, *Résumé des cours du Collège de France*, Annuaire 2004-2005, p. 565-584.

[17] Cependant, un groupe qui part de chez lui poussé par des raisons économiques se dit *sagîtum* ; cf. *NABU* 2003/30 « *sagûm* = "émigrer pour des motifs économiques" », avec les parallèles bibliques.

[18] Par exemple l'*ubarum* qui semble avoir été volontiers sous la protection du dieu de la justice, Šamaš.

leurs pas la qualification[19]. C'est ainsi au moment de quitter Alep que les membres de la famille d'Idrimi pouvaient éventuellement être considérés comme des *hapirum*. En fait, ils semblent n'avoir été que des fugitifs (*munnabtum*, en termes mariotes, ce qui correspondrait au *ù halqânu*, « alors, nous voilà des fugitifs », L. 4[20]).

---

[19] J'ai cru longtemps qu'il fallait dériver le terme d'un verbe **habârum* équivalent de *ebêrum* en akkadien et qu'il signifiait en fait « franchir ». Mais beaucoup de gens franchissent les limites de leur domaine sans être pour cela des *hapirum*. La présence de la sourde en égyptien et en ougaritique ne conforte d'ailleurs pas cette vue et je pense que Mari documente désormais à la forme D (II) un inaccompli qui montre clairement que le terme est **hapârum* (Cf. J.-M. DURAND, *Résumé des cours du Collège de France*, Annuaire 2004-2005, spéc. p. 571). Le seul rattachement qui paraît possible étymologiquement en sémitique (on ne comprendrait pas à l'époque de Mari le recours à une racine hourrite pour désigner une structure sociale de cette importance) est dès lors avec la racine d'où est tiré le terme de la poussière (ʿPR). De fait il y a fondamentalement rupture entre le *hapirum* et son ancienne communauté et le *hapirum* a comme caractéristique fondamentale d'être désormais un *exclu*. Il ne s'agit donc pas d'un étranger comme les autres, mais d'un *paria*. Dans une société comme celle des Amorrites de l'époque de Mari, qui est si encline aux actes et aux manipulations symboliques, on peut penser que le fait de partir définitivement de chez soi ait entraîné une gestuelle avec de la poussière (quelle qu'elle fût, comme de s'en répandre sur la tête, ce qui est connu à l'époque comme un geste de deuil ; cf. de plus, A.2071 : 14-15, cité *ARM* XXVI/1, p. 538, où l'expression *eperam ina qaqqadi-šu inappaṣû-ma* montre que le fait de verser de la poussière sur quelqu'un est un signe de rejet par la communauté ; la façon de dire serait analogue à notre « secouer la poussière de ses souliers », pour signifier un départ définitif) ; elle aurait symbolisé de façon solennelle cette rupture, imposée par la communauté ou assumée par le fugitif. Le *hapirum* (dès lors *hapîrum*) aurait ainsi pu signifier, à l'origine, « l'empoussiéré » et **hapârum* « couvrir de poussière ». L'*eperum* est compris en tout cas couramment depuis l'époque OB jusqu'à celle d'El Amarna comme ce qui signifie « la chose la plus vile » ; cf. pour une série d'exemples, *CAD* E, p. 186-187.

Une symbolique analogue se retrouve d'ailleurs dans l'emploi de la racine qui signifie « être propre » (*zakûm*) pour désigner le fait d'être sans dette, noble, libre, etc., donc de participer à la plénitude des droits que donne l'appartenance à une société.

Ce n'est que secondairement, mais assez haut dans le temps et bien avant nos textes, que *hapârum* a dû signifier « quitter son chez-soi » et qu'une formation comme *hiprum* « clan qui part avec les troupeaux » a été créée.

[20] *Halqum* ne désigne pas uniquement l'esclave fugitif ; c'est un terme qui sert à désigner aussi des gens qui (pour des raisons non précisées) fuient leur chez-eux ; les « maisons » qui le font sont d'ailleurs considérées comme faisant courir un grand problème à l'équilibre du royaume ; pour le phénomène à l'époque amorrite ancienne, cf. *MARI* 5, p. 218 et *LAPO* 18 1035 avec le commentaire de ce texte

On fait très généralement, à l'heure actuelle, l'équation entre *hapirum* et sa-gaz ou sag-gaz, voire le simple gaz[21] mais rien ne conforte cette identification, à part l'habitude, ni d'un point de vue lexical, ni d'un point de vue documentaire. Il arrive certes à des *hapirum* de représenter un danger pour les sédentaires, ou du moins d'être tenus pour tels, comme le sont tous les gens démunis pour les nantis, mais ils ne sont pas les « bandits de grand chemin » que désigne souvent le terme de sa(g)-gaz[22]. Il est, d'autre part, naturel à l'époque amorrite que l'expulsion d'un groupe clanique par les autres clans suscite chez les exclus la volonté de maintenir leur cohésion dans l'exil, d'où l'existence de ces bandes de *hapirum* dont M. GUICHARD donne plusieurs exemples dans sa contribution[23]. Il faut les considérer comme des clans, ou des fractions de clans, qui avaient rompu ou perdu leurs liens avec leur communauté d'origine. Idrimi quittant la cité d'Émar choisit en fait de revenir à la vie nomade dans le désert, le *mâtu huribtu*[24], ce qu'il faut peut-être

---

dans « Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite », 38e RAI, spéc. p. 106. Il s'agit là, en fait, d'un problème dû à une mobilité de sédentaires qui se sentent « mal installés ». Ce phénomène relève de l'*anachorèse* pour utiliser un terme grec et il est différent de l'*hapirûtum*. Les *hapirum* partent contre leur gré. On voit, dans les faits, des familles royales aussi considérables que celles de Mari ou d'Ékallâtum être elles-mêmes contraintes de partir à l'étranger, pour revenir et repartir. Le phénomène est typique de l'époque.

[21] Cf. *CAD* H, p. 84 et *AHw*, p. 322a, où il s'agit en fait du terme *habbâtum*, sur HBT.

[22] Le terme sa(g)-gaz (qui doit sans doute être l'emprunt en sumérien d'une forme dérivée de la racine ŠGŠ [« être un mercenaire » en ouest-sémitique, plutôt que « massacrer », si l'on en juge par des noms propres comme Hammî-šâgiš, « mon grand-père est un mercenaire » ou Šâgiš-kînum « le mercenaire est honnête »], la graphie représentant une façon motivante de faire apparaître le terme sumérien « gaz » qui signifie « briser ») entre dans le composé sag-gaz–ag où il a le sens de « piller ». C'est à cela que fait référence le terme de *habbâtum*, dérivé de HBT, « piller ». Pour un autre terme *habbatum*, dérivé de HBB « aider », et qui désigne des « forces supplétives » (dans le syntagme appositionnel *ṣâbum habbatum*), cf. *Résumés du Collège de France*, 2004-2005, spéc. p. 577 sq. Le sens de « mercenaire » convient d'ailleurs mieux que celui de « brigand » à beaucoup de contextes, même si les contemporains devaient éprouver une certaine facilité à considérer des mercenaires comme d'éventuels brigands.

[23] Cf. ici-même, p. 36 sq.

[24] Le « pays en ruines » s'oppose au monde des villes, le désert réel étant désigné alors par le terme de *madbarum*, (depuis l'époque de Mari ; pour le sens exact à cette époque ancienne, cf. J.-M. DURAND, « The Banks of the Euphrates Along the

comprendre comme un idéal de vie en soi et qui a pour signe le refus du confort citadin, comme cela paraît l'être à l'époque de Mari[25], mais surtout comme un constat de ce qu'il n'arrive pas à s'intégrer dans le corps social des alliés maternels chez qui un refuge avait été sollicité ; il n'y a pu trouver sa place, n'étant ni de la couche sociale supérieure, ni de la couche moyenne, ni de la couche inférieure (L. 11). Il est vraisemblable, en outre, que son arrivée à la cité d'Ammiya revient à avouer son incapacité également à adopter le genre de vie nomade ou à se faire sa place parmi les bandes de Soutéens. Devenu chef d'expatriés dans le pays de Canaʾan, il devait se servir, avec l'aveu divin, de ses nouvelles forces pour se tailler un royaume.

Il est remarquable que le « désert » soit compris comme la région des Soutéens, c'est-à-dire des « gens du Sud ». C'est exactement la situation de l'époque de Mari[26] et, semble-t-il encore, de Munbaqa[27], à une époque où les Mâr Yamîna ont définitivement disparu des routes transversales du désert entre Ouest et Euphrate, parce qu'ils ont dû se fondre dans la population des Bords de l'Euphrate, et avant que n'apparaisse la documentation de l'époque d'Émar. En revanche, je ne crois pas que ce soit une bonne idée de trouver en ces lieux un dénommé Zakkar, totalement inconnu par ailleurs, « devant le trône de qui il passerait la nuit[28] » (et qui serait donc le

Bishri », in *Al-Rāfidān,* Special Issue 2010, p. 259, n. 26 : « tracts of land, used for the pasturage of focks and herds »). Il devait s'agir donc d'une zone désertifiée, d'où s'étaient retirés ceux que l'on peut considérer comme des citadins ou des paysans.

[25] Cf. « Vie Nomade » = *LAPO* 16 38 ; le thème se poursuit aux époques postérieures dans le *Poème de Erra.*

[26] Cf. J-M DURAND, *Al-Rāfidān,* Special Issue 2010, p. 253-262 ; la distribution géographique de cette ethnie est déjà bien vue par H. KLENGEL, « Historischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalaḫ », *UF* 13, p. 274 : « In den Texten von Mari werden die Sutäer als bestimmte Einheit gegenüber anderen Halbnomaden abgegrentz und als Aufenhaltsbereiche der Ğebel Bisri sowie das Gebiet um Tadmur/Palmyra genannt ». Il postule, néanmoins, que le concept s'est élargi vers le milieu du second millénaire à tous ceux qui sont alors des nomades, ce qui n'est pas nécessaire. D. ARNAUD, mais sans expliciter ses raisons, considère le terme comme désignant l'ancienne population syrienne.

[27] Pour cela, cf. la synthèse à venir de L. MARTI sur les textes de Munbaqa.

[28] Lisant l. 16-17 : *a-na li-bi, ku-zi* ᵐ*Zak-kar bi-tá-ku* = « ich habe vor (= *ana libbi* ?) dem Thron des Zakkar übernachtet ». C'est un passage pour lequel il y a,

chef des Soutéens ?), car tout ce passage de *UF* 13 peut prêter à d'autres lectures.

Le séjour en Canaʾan

Le pays de Canaʾan apparaît pour la première fois dans les textes au XVIIIe siècle avant notre ère grâce aux lettres des généraux de Samsî-Addu. Il semble alors avoir été placé plus haut que le Canaʾan biblique, plutôt du côté de la Bekaʾa puisque c'est Râhiṣum qui en est la porte[29] et que les opérations militaires concernent Apûm[30] qui désigne sans doute alors la même réalité que l'Upu[31] de l'époque d'El Amarna, c'est-à-dire Damas.

Ammiya[32] n'était apparemment pas à l'époque d'Idrimi une ville au sens de celles qui existaient dans les grands États, comme Émar ou Alep. Il est intéressant de voir de quoi se compose l'agrégat des étrangers réfugiés à Ammiya[33] : l. 21-22. Il s'y trouvait alors une population mêlée de gens repliés de l'Ouest de l'ancien royaume d'Alep qui devaient trouver en Idrimi quelqu'un d'un rang supérieur[34] et le prendre ainsi pour chef naturel : gens d'Alep, du pays

d'ailleurs, une multitude d'autres propositions de lectures ; cf. *UF* 13, p. 213, s. n. 17. Cela devient la « tente du cheikh » dans H. KLENGEL, *op. cit.*, p. 274.

[29] L'expédition des Mariotes à Qaṭna, à l'occasion de laquelle ces textes ont été écrits, doit faire l'objet d'une publication par D. CHARPIN et moi-même. Rahiṣu (déjà connue par la citation de A.3552 qu'en fit G. DOSSIN) correspond apparemment à la « Ruhizzi » des lettres d'El Amarna que B. MORAN (*The Amarna Letters*, 1992, p. 391) situe près de Qidšu (Qadisa de l'époque amorrite, dans le même dossier), à l'est de l'Anti-Liban. Cf. *RGTC* 12/2, p. 235 : « Ort im Gebiet von Hermel ».

[30] Les vastes canaux qui caractérisent cet Apûm doivent être, en réalité, les branches du Barada.

[31] Cf. MORAN, *op. cit.*, p. 388 « area around Damascus ».

[32] MORAN, *op. cit.*, p. 388, « probably Amyun, near Tripoli » ; *RGTC* 12/2, p. 20, « Evtl. das heutige ʿAmyūn, 15 km. südlich von Tripoli im Inland ».

[33] À quand remonte la fondation de la ville de Ammiya ? Il n'est pas possible de dire à l'heure actuelle qu'elle ne date que de l'époque d'Idrimi et pas d'avant, puisque les attestations les plus hautes (celles des documents mariotes) pour la toponymie de l'Ouest traitent avant tout des terroirs d'Alahtum (= Alalah) et d'Ougarit. Mais si elle a réellement été fondée par des réfugiés du Yamhad, on peut envisager que le toponyme soit construit sur le terme qui signifie *ʿammu* « peuple » ; ce nom lui aurait été donné pour désigner leur nouvelle résidence par les réfugiés qui se retrouvaient entre eux.

[34] Le texte dit exactement, l. 25, dumu *be-li-šu-nu a-na-ku*. D. et L. traduisent : « Ich war der Sohn ihres Herren » = « J'étais le fils de leur seigneur ». Cette

du Mukiš, de Niʾ et d'Amaʾe. Il est vraisemblable que cette ville était sans structure étatique propre puisqu'il n'est pas question de son roi (même pas du *hazannu* qui désigne les roitelets des cités de l'époque d'El Amarna) ni même des « gens (les « fils », *mârû*) d'Ammiya ». Il est donc possible qu'Ammiya n'ait été à l'origine qu'une concentration humaine formée par l'établissement de ces réfugiés de tous bords et que son nom soit dérivé simplement de celui de *ʿammu* « peuple ». Ces réfugiés sont simplement appelés « habitants » (l. 20 et 23 : *aš-bu,* = ils y avaient donc formé un groupe social).

La réunion des fugitifs autour d'Idrimi est une chose compréhensible. On est dans une société tribale où l'individu n'existe pas en dehors d'un groupe qu'il contribue à constituer et qui l'accueille. Dans ce groupe l'élément central est représenté par le « chef ». Ce dernier est certainement pris préférentiellement dans une famille déterminée (clan spécialisé, à l'origine ?), même si une sucession « père-fils » a dû finir par s'instaurer, mais on peut concevoir aussi qu'un simple individu du groupe soit coopté par lui comme son chef. On le voit ainsi nettement dès l'époque ancienne, où un *muškênum* est susceptible de devenir roi d'Ešnunna[35] et l'un des grands reproches faits à quelqu'un comme Samsêrah — qui sait pourtant réunir beaucoup de gens autour de lui — c'est d'être lui-même un *muškênum*[36]. Cela entre, à l'époque amorrite, dans la répartition du corps social entre les *mâdarum* (« ceux qui sont respectés ») et les *muškênum* (« ceux qui se courbent »). Les deux

expression est importante parce qu'elle est la seule indication du texte qui donnerait le rang de Ilum-ilî-ma. D'une telle traduction on devrait déduire qu'il était un roi, éventuellement de la région occidentale du Yamhad (quoique l'on mentionne parmi ces « réfugiés » aussi des Alépins), mais cela est contradictoire avec le fait de sa résidence à Alep, à moins de supposer qu'il n'en ait été le roi. On ne connaît pas de parallèle à ce qu'un roi local soit employé dans l'administration de son suzerain. D'autre part, Idrimi n'étant pas l'aîné reconnu, la traduction « der Sohn » ne semble pas la plus heureuse. Dumu a ici le simple sens de « qui appartient au corps constitué par ». D'où la traduction proposée : « J'étais un fils de seigneur à eux » qui indique que les gens réfugiés à Ammiya ont reconnu en Idrimi quelqu'un qui appartenait à la classe des *bêlum*, donc des nobles de leur royaume. L'expression qui y correspondrait à Mari serait plutôt *wêdûm* que *bêlum*.

[35] Cf. *LAPO* 16 300.

[36] Voir ici même la contribution de M. GUICHARD, p. 48.

termes sont en corrélation directe, même si tous les deux sont complémentaires pour former une tribu, l'esclave en étant exclu[37].

On peut supposer qu'à Alep les *bêlu* constituaient l'équivalent des « gal » du texte de Munbaqa n°1, c'est-à-dire des chefs de familles nobles[38].

La question des « brigands »

Comment apprécier cette vie qu'il mène parmi les sa(g).gaz ? L'aveu qu'il a « partagé la vie des brigands » ajoute assurément une touche de romantisme à son récit, ce à quoi Idrimi n'a cependant, sans doute, pas pensé. C'est par la restitution de scénarios de la sorte que s'est chargée indûment d'aventures la figure d'Idrimi, alors que le récit d'Idrimi, s'il avait voulu faire le plein de romanesque, y aurait trouvé là ample matière.

Les sa(g).gaz lorsqu'on les voit documentés par les textes sont une partie de la société, quels que soient les dangers qu'ils sont susceptibles de causer, non des « hors-la-loi »[39]. Sans doute une

---

[37] La nomenclature change selon les sociétés. À l'époque de Mari, l'esclave est le sag-ìr = *rêšum*, une « tête ». Le terme montre bien que l'individu n'appartient plus (quelle que soit son origine sociale) au corps civique, déchu pour dette ou pour fait de guerre ; *rêšum* peut ainsi désigner une tête d'animal. L'emploi de *qaqqadum* pour désigner la « notabilité » (à côté de *wêdûm* pour signifier « l'être singulier », notable ou chef de service) montre bien le caractère d'opposition irrémédiable qui se cache derrière l'identité des désignations sémantiques, les deux termes pouvant également désigner la « tête ». À époque moyenne sag-ìr n'est plus employé et c'est (*w*)*ardu*(*m*), ou ìr qui désigne la personne esclave, sens qui est (contextuellement possible) mais non obligatoire, *wardum* désignant simplement alors l'inférieur. À l'époque ancienne ìr = *wardum* peut désigner même un roi qui se situe par rapport à son suzerain ou son dieu, ce qui montre que le terme désigne autre chose qu'un simple esclave.

[38] Déjà à l'époque amorrite, *bêlum* peut s'employer pour s'adresser à quelqu'un d'autre que le roi, comme le montre la façon de dire de *PBS* 7 99 : 13 *ina qibît awîlim bêli-ia* : « sur l'ordre de Mr., mon supérieur ». Ces emplois sont regroupés dans *CAD* B, p. 196b sous la rubrique « referring to private persons in addresses expressing respect ». Les « *bêlum* » auraient donc été ceux à qui l'on s'adressait en leur donnant le titre de « *bêlî* ». L'emploi est constant dans certains textes comme *BWL* 144 (« Le maître et son serviteur »), où le serviteur s'adresse à son maître en l'appelant *bêlî*. On constate que certains serviteurs de fonctionnaires de Zimrî-Lîm s'adressent d'ailleurs à leur supérieur en lui donnant déjà ce titre.

[39] Cf. dans J. BOTTÉRO, « Le problème des Ḫabiru », p. 16 sq., les équipes de sag-gaz qui reçoivent à Larsa des livraisons de bétail.

compréhension meilleure de la qualification, du genre de « mercenaires »[40], doit-elle être ici envisagée. Tous ces gens qui se retrouvaient à Ammiya devaient effectivement constituer un réservoir humain où l'on devait venir chercher une force supplémentaire, militaire ou de travail, mais ils n'étaient pas rattachés au corps social des villes environnantes[41] ; si cela avait été un simple foyer de brigands, il est vraisemblable que les voisins s'en seraient débarrassés et qu'en tout cas Idrimi n'en parlerait plus, une fois arrivé à la respectabilité d'un roi d'Alalah. En fait, ce à quoi il fait allusion ici c'est l'existence d'un noble *condottiere*[42] qui louait ses services au gré des conflits entre les petits États de la Côte[43] (ou, peut-être, simplement des travaux à effectuer) et qui, ce faisant, s'est assuré une excellente formation de chef de troupes qu'il a su mettre au service

---

[40] Cf. ci-dessus, n. 22.

[41] Parmi les textes d'Alalah (IV), le n°181 énumère les lú-sa-gaz de différentes villes, dont Ammiya ; les autres textes semblent ne citer pour cette ville que des NP isolés dans des recensements.

Il est vraisemblable que la ville d'Ammiya est restée après Idrimi quelque chose comme l'île de la Tortue (Tortuga), à l'époque des flibustiers, soit un repaire où se fournir des gros bras. Une traduction de *EA* 73 : 27 comme celle de MORAN, « All the mayors long for this to be done to ʿAbdi-Aširta, since he sent a message to the men of Ammiya, "Kill your lord and join the ʿApiru" » devrait être changée en : « Tous les roitelets désirent que cela soit fait à ʿA., depuis qu'il a envoyé un message aux gens d'Ammiya : "Tuez votre chef (en-*ku-nu*) !" et qu'alors, ils sont devenus des mercenaires » ; le texte porte en effet simplement *ù in-né-ep-šu a-na*, lú-meš gaz. Même contexte et même formulation dans *EA* 81 : 13 (aux gens de Byblos) : « "Tuez votre chef !", alors ils sont devenus des mercenaires. » Le texte emploie ici aussi le terme de gaz-meš, non de *hapiru*. Dans ces deux emplois, l'usage de *hapiru* serait d'ailleurs contraire au sens même du terme, puisque ce sont eux qui sont censés tuer leur chef, non pas être expulsés par lui de leur ville. Il est vraisemblable que, chaque fois, leur chef empêchait par sa seule existence les gens d'assurer un autre service militaire que celui qu'ils devaient à ce qui était alors (on est après l'époque d'Idrimi) devenu leur cité. Ce faisant, en revanche, ils étaient aptes à louer leurs services à autrui et à devenir des mercenaires.

[42] Au sens étymologique de « chef de mercenaires ».

[43] Il n'est pas impossible que ces travaux guerriers aient été au service des petits États (cf. l'état de choses de l'époque postérieure, celle d'El Amarna, et les emplois du terme sa-gaz cités n. 39) qui cherchaient à se protéger contre les ambitions impérialistes de monarques plus puissants. Les sept ans qu'Idrimi passe chez les sag-gaz correspondent en fait aux sept ans où Barattarna lui témoigne de l'inimitié ; il est donc envisageable que les efforts d'Idrimi aient été voués (au moins en partie) à aider à repousser les entreprises militaires des bandes hourrites en direction de la côte au sud d'Ougarit.

de sa nouvelle capitale et, surtout, de son nouveau suzerain[44]. Dans la mesure où ces travaux (surtout les guerriers) se sont passés « ailleurs » et, éventuellement même, au détriment de son nouveau suzerain, il était peu recommandé de les voir mentionnés autrement qu'« en passant ».

Les consultations oraculaires

Les deux sortes de consultations oraculaires qui sont pratiquées pendant ces sept ans ne sont nullement détaillées, L. 28-29 ; Idrimi ne rapporte même pas le sujet de ses questionnements qu'il laisse éventuellement à la seule imagination. Il doit vouloir indiquer par là que pendant tout son établissement en Cana'an, il n'a rien entrepris sans en demander l'autorisation explicite aux dieux, comme cela est la norme à l'époque.

Il est intéressant de constater que, d'une façon analogue à ce qui se passe en Syrie amorrite, il prend alors les sorts en recourant aux oiseaux[45], mais aussi aux ovins. La technique qui recourt aux oiseaux doit être celle que l'on retrouvera plus tard dans certains textes hittites de l'examen de leur vol, non de l'assimilation de l'oiseau à l'ovin, comme cela semble s'être passé dans l'Est[46]. Il est impossible pour l'heure de dire si cet usage de l'examen du vol des oiseaux représentait la pratique syrienne réelle, ou s'il s'agit là d'une évolution au contact d'autres techniques (Hittites ?), dans la mesure où les textes de Mari nous parlent de l'une et de l'autre pratique, mais sans décrire directement la première autrement que par la nomenclature « oiseaux de trou », ce qui est celle qui a été adoptée par les textes que nous ont laissés les Hittites.

---

[44] Il est intéressant de voir la popularité susceptible de s'attacher à une telle figure, d'après la réputation d'un Samsêrah d'après sa mort, selon la documentation réunie par Michaël GUICHARD ; cf. ici-même, p. 63 sq.

[45] Un texte d'Alalah (IV), AT 355 parle de la dépense de 8 oiseaux, mais la nomenclature 8 mušen-há *wa-aš-te-na* n'est pas claire et rien n'assure qu'il s'agisse de divination. La traduction de *CAD* N/2, p. 54 qui pourrait convenir à une divination par l'observation du comportement des oiseaux (l. 3 : « un est mort au moment où il a mordu ses compagnons ») ne tient pas compte du fait que ce document recourt au subjonctif après *inûma*. En arabe *taʿazza* (sur une racine apparentée à celle qui signifie ailleurs « voir ») a le sens d'« observer le vol des oiseaux » ; mais un tel usage pourrait être récent.

[46] Cf. J.-M. DURAND, « La divination par les oiseaux », *MARI* 8, p. 273 sq.

Il semble que, pendant les sept ans de résidence en terre de Cana᾽an, Idrimi n'ait recouru qu'à la première[47], ce qui indique vraisemblablement la modestie de ses moyens : ce n'est qu'au terme de ces sept ans que, recourant à la seconde, vraisemblablement plus onéreuse, il obtient l'assurance divine qu'il peut aller plus avant dans son établissement à lui et aux siens. On ne peut certes pas exclure qu'il l'ait demandée à plusieurs reprises ; obtenir pendant sept ans une réponse négative des oracles est, néanmoins, peu crédible car cela serait revenu à réduire Idrimi à l'inaction, toute action humaine supposant l'autorisation divine. Sans doute faut-il comprendre qu'au bout de sept ans d'entreprises diverses il s'est jugé à la tête d'une force suffisante pour tenter une aventure plus ample que celles qu'il avait menées jusqu'alors, à savoir le débarquement au large du Kassius.

Le « bon vassal »

Le thème du « bon vassal » est également bien connu de l'époque amorrite. Dans une zone soumise à l'autorité d'un roi puissant (le

[47] Les deux termes *uzakki* et *abri* ne sont pas reliés dans le texte d'Idrimi par *-ma*, ce qui n'incite pas à envisager une divination par combinaison des deux techniques. De fait à Mari, on voit bien le devin susceptible de recourir à l'une ou à l'autre, mais non les combiner. Si dans la grande majorité des exemples de divination, lesquels sont le fait de l'État qui n'a pas de limitations budgétaires, on voit recourir à l'hépatoscopie, dans *ARMT* XXVI 145, lettre de Šamaš-înâya, il est dit, l. 14-15 : « On ne me donne ni devin (*bârûm*), ni colombes (*summâtum*). Je me suis plaint à 2 reprises à mon seigneur : tôt ou tard, ce qu'à dieu ne plaise !, il va se produire une catastrophe (*ḫiṭîtum*). Mon seigneur est bien informé ! » La région où habite Šamaš-înâya est celle de Dêr qui semble être à l'est du Balih et sur le piémont nord du Djebel-ʿabd-el-Azîz. Il n'est pas indifférent qu'un texte de l'époque de Yahdun-Lîm, *ARMT* XXVI 229, qui parle justement d'une affaire qui se passe du côté de la Dêr de l'Euphrate (dénommée d'après la Dêr du Balih) montre également le recours à une vérification oraculaire par interrogation des « oiseaux de trou » (mušen-há *hu-ri-im*), sans intervention de l'hépatoscopie, ce qui serait attendu, surtout dans une affaire d'État. Le recours à des oiseaux pourrait donc avoir été le fait de pratiques surtout Mâr Simʾalites à l'époque amorrite ancienne, ou en tout cas occidentales ou du nord. On trouve beaucoup d'oiseaux à Alep et à Mari, à l'époque de Yahdun-Lîm ; ils ne devaient sans doute pas tous trouver une fin d'existence dans la cuisine royale ! La divination par les oiseaux semble en tout cas être l'équivalent de l'aleuromancie ou de la lécanomancie babyloniennes, donc quelque chose de plus économique et ainsi de plus populaire (cf. *ARMT* XXVI/1, p. 38).

šarrum dannum, dont parle justement Idrimi[48]), on ne peut se faire reconnaître roi par les autres princes tant que le suzerain n'a pas donné son aval[49]. Pour que ce dernier le fasse, il faut lui donner des présents ; ces derniers sont désignés dans notre texte, l. 54, par le terme de *šulmû*, ce qui correspond aux *šulmânu* d'époque moyenne[50]. Il faut aussi accomplir le « sacrifice du seigneur »[51] ; cela pourrait être indiqué dans notre texte, l. 55, par l'occurrence du *kinûnum*, « le four », qui devait représenter un sacrifice royal particulièrement important à l'époque pré-mitannienne et, vu la sémantique du terme (« four »), désigner une cérémonie religieuse qui concernait le foyer du suzerain. Un rituel de ce nom est bien connu et la date en fluctue entre les mois 7, 9 ou 10, selon les époques, sans qu'il soit nettement relié aux autres activités religieuses. Il doit s'agir en l'occurrence d'une réalité autre qui devait marquer l'adoption du vassal dans la communauté plus large qui se réclamait du premier. Ce serait, *mutatis mutandis*, une cérémonie analogue à celle qui se passait à Dêr de l'Euphrate pour le *kispum* des rois amorrites de Mari et où tous les vassaux et apparentés étaient fermement invités. À cette occasion, communauté de sang et alliances politiques coïncidaient et une non-participation à la festivité marquait comme la sortie du groupe[52].

Il est peu vraisemblable que *kinûnum* serve ici uniquement à indiquer une date précise, comme le serait le mois déterminé de l'année de même nom, puisqu'un tel souci de datation n'apparaîtrait jamais ailleurs dans ce texte.

C'est, en tout cas, le moment où la maison fugitive[53] est officiellement rattachée à l'obédience de Barattarana et accueillie par lui ; il y a prestation de serment par Idrimi qui affirme par là son rang

---

48 L'épithète fait déjà partie de la nomenclature politique d'époque amorrite.

49 Le document est inédit, mais on peut se reporter au cas d'Amud-pâ-El, tel qu'il ressort de l'article de M. GUICHARD, « Šuduhum, un royaume d'Ida-Maraṣ… », dans *BBVO* 20, 2009, p. 83-84.

50 *Šulmânu* doit représenter au propre un pluriel déterminé (correspondant à *šulmû*) sur lequel a été réalisé secondairement un sur-pluriel *šulmânâtu*, à partir du moment où *šulmânu* a été considéré comme un collectif.

51 cf. pour Tuttul A.2956, et autres textes, siskur$_2$-re *ša bêli-ia*.

52 Cela est particulièrement clair par ce que dit le gouverneur de Saggâratum, ARM XIV 66 = *LAPO* 16 327. On connaît, en outre, les pressions multiples du roi de Mari pour que ses grands vassaux assistent aux fêtes de Dêr.

53 C'est ainsi que se présente Idrimi et les siens.

(noblesse, *awîlûtum*) et sa qualité morale (loyauté, *kinûtum*) (l. 57) ; la conclusion (l. 58) est « me voilà (désormais) roi » (*šarrâku*). L'affirmation conclut toute une série d'actions symboliques qui permettent l'intronisation. Il y a ici une grande division dans le récit et un aboutissement.

Le thème de la tribalité dans le texte d'Idrimi

L'omniprésence du thème de la tribalité est ce qui montre assurément le mieux le lien entre l'époque amorrite et celle d'Idrimi.

Si rien ne dit quel était le satut précis d'Ilum-ilî-ma à Alep, sans doute était-il de grande importance[54]. On sait peu de choses encore sur la société de l'Alep amorrite mais il existe des indices forts, à en juger par les textes de Mari contemporains du royaume du Yamhad, que la tribalité y était importante, comme le montre l'affaire de l'enterrement de Sumun-na-abî, la reine mère d'Alep, femme de Sumû-êpuh, auquel les deux ékallatéens que sont Rîšiya et Asqûdum sont priés de ne pas assister[55], alors que les ambassadeurs mariotes que sont Šû-nuhra-hâlu et ses collaborateurs sont, au contraire, priés à la célébration de la (*h*)*idirtum rabîtum* de Sumû-êpuh dans le palais royal, comme chez sa belle-fille Gašera[56].

Le fait que la famille d'Ilum-ilî-ma ait pu se replier à Émar ne rend pas très probable qu'il faille supposer que ce soit suite à la prise d'Alep par des forces étrangères, voire même à une révolution[57]. De tels événements sont effectivement à l'époque des moments de grandes pertes humaines. Or, la famille ne semble pas avoir été décimée — même si le père a vraisemblablement alors perdu la vie —, puisque ses frères aînés (et sans doute la mère ?) accompagnent Idrimi. Il n'est question dans le texte que de la

[54] Sans aller pourtant jusqu'à ce qu'affirme H. KLENGEL, « Historischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalaḫ », *UF* 13, p. 123 : « Die Bezeichnung Ḫalabs als *bīt abī-ja* weist Idrimi als Angehörigen der dort residierenden Dynastie aus. »

[55] *ARMT* XXVI 10.

[56] *FM* VII 45.

[57] H. KLENGEL, *UF* 13, p. 273 : « Als Ursache der Flucht wird nur eine “Untat” gennant, was offen lässt, um welche Art feindlicher Handlung es ging… » ; il se pourrait que la mort naturelle d'Ilum-ilî-ma fut l'occasion de la *mašiktum* ; est proposé ensuite le fait qu'il y ait eu une révolution (« Volksaufstand gegen die Dynastie ») ; puis est évoqué le fait que Barattarna puisse avoir trempé lui-même dans l'affaire, puisqu'il est pendant sept ans l'adversaire d'Idrimi.

parenté proche que possédait la mère à Émar. En termes mariotes, les enfants d'Ilum-ilî-ma se réfugient alors dans leur *mahraštum*[58].

(a) À Émar[59], en effet, se trouve l'*ahhâtum* de la mère, alors qu'à Alep se trouvait le *bît abim*. À l'époque amorrite le statut de la mère est assurément d'une extrême importance pour le rang de l'individu et sa place dans la société[60] et l'important, lorsque Idrimi réfléchit au sort de la personne, c'est bien d'avoir une place dans la société. Pour avoir vraiment une famille, il faut néanmoins appartenir à un *bît abi*, car on est alors un citoyen, un « dumu » (*mâru* = « fils »), de la cité. Il existe certes parmi eux plusieurs « rangs » : on peut être d'un rang bas (tur, *ṣehhêrum* ?) ou d'un rang élevé (gal, *rabûm*), voire d'un rang intermédiaire (murub$_4$ = *qablûm*[61], en termes babyloniens, même si l'équivalent syrien est peut-être différent). On sait,

---

[58] Pour ce terme, cf. *Amurru* 3, 2004, p. 112.

[59] Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il y ait eu un roi à l'époque d'Idrimi à Émar. On sait que les textes de Mari n'en nomment aucun. Ils font seulement allusion au *tahtamum*, une assemblée municipale (cf. *MARI* 6, p. 55-61), ou à la « ville d'Imar ». Un document remarquable de Mari dû à Yatar-Kabkab (A.2052$^+$) dit explicitement qu'il a réuni, à l'occasion d'un passage, les Anciens (lú-meš šu-gi *ša i-ma-ar*^{ki}) de la ville. Avant les archives d'époque moyenne il n'y avait apparemment qu'un « gouverneur » (*šaknu*) à Émar. La royauté doit donc être d'époque très récente dans cette ville.

[60] Cf. *ARMT* XXVI 377 : « Il m'a dit : "De qui es-tu le fils ? Tu es le fils de quel prétendant au trône (*kaltum*) ?" Je lui ai répondu : "Hé bien ! toi, ne connais-tu pas le nom de mon *mahraštum* ?" ». De la même façon, les articles §175 et 176 du *Code de Hammu-rabi* montrent qu'une femme libre qui a épousé un esclave transmet son caractère de femme libre aux enfants qu'elle a pu en avoir et reste maîtresse de sa dot.

[61] À cet endroit, *UF* 13, p. 211 a lu l'improbable NISAG (le signe est de fait très proche de MURUB$_4$ et cette lecture a déjà été proposée par KEMPINSKI – NA'AMAN avec une équivalence *ašarêdu*, pour lequel ne serait attestée cependant que le non-orthographique ne.sag) avec l'équivalence *šakkanakku* ; ils traduisent « der Große Sohn des Fürsten ». Cette équivalence ne serait attestée en fait que pour ITI-gunû, NISAG$_3$, lexicalement ; l'emploi de MURUB$_4$ = šagin de *Tell Sifr* 47a et analogues a disparu au profit de SIMUG, cf. D. CHARPIN, *Archives familiales*, p. 283 ; cette compréhension n'est en tout cas pas reprise par *CAD* Š/1 *s. v.* qui ne connaît dans ce texte pour šagin que la lecture (erronée) de la l. 98. Une telle lecture n'aurait de toute façon de sens que si tel avait été le titre du père d'Idrimi ; il aurait, dès lors, été le roi d'Alep, ce qui reste à prouver. Le titre n'est, de toute façon, pas attesté pour Alep.

grâce aux collations de L. MARTI[62], que la société de Munbaqa, ville proche d'Émar et dont la documentation est antérieure à celle qu'ont retrouvée les fouilles de cette dernière cité, était divisée en « tur » et « gal » et que les deux corps se réunissaient lorsqu'il fallait prendre une décision politique majeure, comme celle qu'illustre *Mbq* 1. Le $murub_4$ = *qablû* — qui pour l'instant ne se trouverait que dans le texte d'Idrimi — devait représenter un assez compréhensible « entre-deux », soit des « tur » qui ont grandi (sans doute pour des raisons économiques), soit des « gal » qui sont sur le déclin[63] ; il est vraisemblable qu'il s'agissait là d'un « statut de fait », mais qui n'avait pas sa place dans une nomenclature officielle, toujours binaire idéalement, et cela explique sans doute que les textes officiels n'en parlent pas.

À cette qualité de citoyen, ou citadin, (bi-partite de droit, mais tri-partite de fait) qui devait refléter le niveau de richesse et qui devrait ainsi correspondre en gros aux *awîlum* et *muškênum* de l'ancienne Babylonie, s'oppose en tout cas nettement celui qui est appelé « ìr ». Selon la nomenclature d'époque amorrite, il ne s'agit pas à proprement parler de l'esclave (au propre « sag-ìr » = *rêšum*), « l'individu qui appartient à un autre » et peut soit être aliéné lors d'une vente, soit faire l'objet d'une répartition lors d'un héritage, mais plutôt de « celui qui est venu proposer localement ses services » et qui correspond au *wardum*, le « descendu » (de *warâdum* « descendre ») au service de quelqu'un[64]. Il n'a pas le statut de

[62] Voir provisoirement sa communication dans les Actes de la RAI de Moscou-St Petersburg, « Le *hazannu* à Mari et sur le Moyen-Euphrate », *City Administration in the Ancient Near-East*, p. 168.

[63] La motivation de la distinction de ces deux couches de la société n'est pas exactement connue. Le parallèle romain où la « noblesse » était divisée entre « vieilles familles nobles patriciennes » et « nouvelles familles nobles d'origine plébéienne » est un exemple de la difficulté à trouver de nets parallèles historiques explicatifs. La *gens Claudia*, une des plus illustres de Rome et qui devait donner la famille impériale, était cependant plutôt désargentée au début de la carrière d'un Jules César. Ce pourrait être un exemple de ces « intermédiaires » entre « grands » et « petits ».

[64] Pour ce sens, cf. *ARM* XXVI 377 : 19-22 : « La tribu Yakallit s'est proposée de se mettre au service de Hammu-rabi » (= *Yakallit* [*pânî-šu a*]*na ú-ru-di-im* [*ana Hamm*]*u-rabi* [*išku*]*n*). Le sens est sans doute le même dans *ARMT* XXVI 148 : 11 où il s'agit du devin Yal'a-Addu. Dans les deux cas, il est indéniable qu'il s'agit pour les individus de passer du côté de l'aval.

« dumu » de la ville (*mâru* en termes babyloniens) et ne participait donc pas aux instances politiques ni aux décisions qu'elles prenaient ; c'est-à-dire qu'il ne devait pas être membre de droit du *tahtamum* que les textes amorrites anciens nous documentent à l'époque de Mari et qui devait correspondre plus ou moins au *puhrum* de l'Est[65]. Il correspondait ainsi, en termes de la nomenclature politique sociale grecque, à un « métèque », ou comme cela pouvait être déjà dit à l'époque amorrite, à un *ubarum*, l'étranger domicilié qui se mettait volontiers sous la protection du dieu de la justice, Šamaš, à en croire ce que peut nous révéler l'onomastique.

Au sens étymologique propre, Idrimi est bien un (*w*)*ardu*(*m*) : un travailleur libre mais non assimilé au corps social qui l'accueille[66].

La réflexion que se fait Idrimi est intéressante car c'est en fonction de l'apparentement clanique que sa famille avait trouvé refuge dans cette ville[67]. Le terme de *mahraštum* n'est pas utilisé ailleurs que dans la langue de Mari mais l'on trouve à sa place dans notre texte celui de *a-ha-te*. Il est à peu près sûr que la compréhension que

---

Cette distinction est fondamentale car le roi, lorsqu'il s'adresse à un dieu, se dit son *wardum*, nullement son esclave et un autre roi peut être le *wardum* de son suzerain, ce qui note simplement le hiatus de rang qui existe entre la divinité et un humain, ou entre un suzerain et son vassal. M. GUICHARD note justement qu'un vassal peut accéder du rang de *wardum* à celui de *mârum* (fils) ; dans ce dernier cas, il devait être coopté dans la famille de son seigneur.

[65] Pour le *tahtamum*, cf. J.-M. DURAND, *Quaderni di Semitistica* 16, p. 27-44 et *MARI* 6, p. 56.

[66] Il existe un thème parallèle aux réflexions d'Idrimi dans la littérature sapientiale d'époque récente et qui montre que l'on touche là à quelque chose de fondamental dans l'idéologie proche-orientale, même si la formulation du proverbe néobabylonien va plus loin en assimilant nettement « expatrié » et « esclave » : *ubarru ina âli šanîm-ma rêšu* = « un étranger domicilié (ou "un réfugié" ?) est un esclave (quand il est) dans une ville autre (que la sienne) », W. G. LAMBERT, *BWL* p. 259, l. 16-17. Dans la version sumérienne de cet apophtegme, « ville autre » se dit uru kúr-ra, ce qui pourrait signifier « ville étrangère » ou « ville ennemie », et *rêšu* « il est un esclave » est rendu par sag-gá-àm. *Ubârum* y est rendu par $KAŠ_4$ ($giri_5$), ce qui est connu par les lexiques, un terme qui désigne au propre une personne en déplacement, donc qui n'est pas à résidence.

[67] H. KLENGEL, *op. cit.*, p. 274, se demande si les parents d'Idrimi à Émar n'étaient pas les « Stadtherren » ou même les « Stadtfürsten ». Dans ce dernier cas, le texte le dirait sans doute. Ils appartenaient, à prendre le texte simplement, à la bourgeoisie où se recrutaient les Anciens de la ville d'Émar et leurs parents alépins n'avaient trouvé auprès d'eux qu'un lieu de refuge, sans doute sur le domaine propre de la mère, sans devenir pour cela des Émariotes au sens propre.

l'on en a généralement[68] comme celle du terme « *ahâtum* = "sœurs" » est fausse car rien ne permet de comprendre le lien grammatical qui l'unirait aux lú-meš qui précèdent. Il s'agit d'un mot nouveau qui doit définir le lien de confraternité qui existait entre la branche d'Émar et la branche apparentée d'Alep. Il s'agit d'un vocable *ahhâtum* (plutôt qu'*ahhatum* ?) abstrait en *–atum*, construit sur le thème de pluriel[69], qui affirme que tous ces gens sont des *ahhû*, donc qu'ils sont contribules. Il doit correspondre à l'*athûtum* de l'époque amorite ancienne ou d'El Amarna qui indique que des rapports d'égalité sont désormais instaurés entre deux personnes ou deux pouvoirs qui, jusque là, étaient étrangers. Il est vraisemblable que cet *ahhâtum* désigne l'état qui résulte de la contraction d'une *athûtum*.

Ce terme fait écho à l'emploi bien connu des textes de Munbaqa ou d'Émar où les *ahhû* constituaient des fratries qui représentaient alors les unités civiques, se réclamant éventuellement d'ancêtres communs mais qui n'étaient pas obligatoirement « fils du même père », ce que la traduction française pourrait faire croire. *Ahum* qui, à époque ancienne, avait encore son sens plein de « frère » car toute alliance était comprise immédiatement comme la constitution d'un pacte familial, remplace à époque récente celui de *tappum* qui, à haute époque, était réservé à la communauté d'action ou à l'alliance de gens qui sentaient une altérité familiale entre eux[70].

Il doit donc s'agir du terme qui indique simplement qu'Émar est la ville d'où était originaire l'épouse d'Ilum-ilî-ma, et il serait éton-

---

[68] Cf. *UF* 13, p. 210 : « "Schwestern" – Pl. von *aḫātu* "Schwestern" » avec comme traduction, *ibid.*, p. 204 : « Die Herren von Emar stammten von den Schwestern meiner Mutter ab » ; dans *CAD* A/1, p. 197, le terme est compris comme un « WSem. plu. in the meaning "relatives" » ; la proposition d'A. GOETZE (*JCS* 4, 1950, p. 227) d'y voir un *aḫiāti* et de traduire « The population of Emar were related to me on my mother's side » revient à bien voir le problème et à en proposer une solution morphologiquement acceptable, mais invraisemblable sémantiquement : c'est la mère qui devrait plutôt être dite appartenir à la population d'Émar, laquelle était certainement déjà constituée par plusieurs groupes d'*ahhû* et non se présenter comme un bloc monolithique.

[69] Comme *abbûtum* « protection » est construit, non pas sur le singulier *abum* mais sur le pluriel *abbû*.

[70] Cela est visible dans le fait que Gilgameš et Enkidu se disent « frères » (šeš-meš *kilallân*, Gilg VI 156), alors que les Mâr Yamîna mentionnant l'ancienne alliance militaire avec Zimrî-Lîm appellent ce dernier « notre *tappum* » (*ARMT* XXVI 168 : 6, *tappu-ni*) comme me le rappelle L. MARTI.

nant, si c'était en fonction des tantes d'Idrimi qu'on s'y réfugie, qu'il n'y ait nullement mention des oncles qu'elles avaient épousés.

Le fait qu'Idrimi parte avec son char et son palefrenier reflète certainement un usage évolué par rapport à l'époque amorrite ancienne. Ce faisant, Idrimi montre qu'il avait à Émar un statut de *maryânu*. Même s'il n'emploie pas explicitement pour lui-même le terme, il faut tenir le jeune aventurier pour tel. Le *maryannina* a fait l'objet d'une mise au point récente par Eva VON DASSOW[71] : il se définit par le fait qu'il possède un char et un aide humain, le *kîzum*[72] étant le cocher, le *maryânu* ayant le rôle plus noble de « combattant », peut-être à l'arc. Un tel statut doit cesser néanmoins avec le départ d'Émar et, surtout, l'arrivée à Ammiya. Cela devrait indiquer que l'ethnie soutéenne ou les réfugiés de l'ex-Yamhad ne pratiquaient pas ce genre de vie. Il est intéressant en tout cas de voir qu'il n'y a plus mention par la suite de ce *kîzum* (qui de toute façon reste pour nous un inconnu[73]) et qu'Idrimi n'utilise plus que des termes tribaux sémitiques pour situer les gens de son entourage.

(b) Le départ de la ville d'Émar d'Idrimi correspond donc au désir d'aller refonder ailleurs la structure sociale perdue. Pour cela, au lieu d'aller vers une des grandes villes aux alentours d'Émar, où il n'aurait sans doute fait que retrouver au mieux la situation qui était sienne à Émar, il part au « désert », vers des régions sans ces structures citadines aux classifications sans doute rigides et fermées.

Dans le *mâtu huribtu*, il va se trouver parmi les Soutéens, donc parmi des gens où n'existent que les répartitions claniques, sans la discrimination citadine entre citoyens et autres, sans qu'il soit possible de savoir s'il espérait y retrouver de vieilles alliances. Il y mène, dès lors, la vie d'un nomade, passant la nuit dans les *maṣallum*, ces abris précaires[74] que faisaient les bergers et qui devaient être à la disposition du premier venu, lorsque l'occupant

[71] Cf. *SCCNH* 17, p. 310 sq.

[72] Mari semble déjà attester la forme *kasûm* correspondant au « kâzu » récent ; cf. *LAPO* 16, p. 192. Le *kîzum* semble en tout cas avoir été assez spécialisé dans la pratique des animaux à haute époque amorrite pour assumer éventuellement le rôle de vétérinaire ; cf. *ARMT* XXVI 270, n. c).

[73] Il aurait ainsi été intéressant de voir s'il portait une onomastique hourrite.

[74] Pour l'usage du terme *maṣallum* (« hutte de berger ; abri pour la nuit ») à Mari, cf. commentaire à *ARMT* XXVI 192, n. e).

les avait quittés[75]. Cette occupation ne semble pas avoir excédé chaque fois une nuit, puisqu'au matin, les deux errants continuaient leur route[76]. Il doit y avoir là la description du mode de vie propre aux Soutéens conduisant par le désert leurs troupeaux sans longues stations sur des herbages qui se trouvaient le plus souvent être médiocres.

Rien n'indique combien de temps a duré ce genre de vie, jusqu'à tant que sa route l'amène à Ammiya, mais il ne semble pas qu'il y ait eu une rapide traversée du désert par Idrimi et son compagnon comme cela est compris généralement[77].

(c) À Ammiya, il y a pour Idrimi la première vraie possibilité de retrouver des gens (dumu-meš, *mârû*) du même royaume que lui, mais le terme de « contribules » (*ahhû*) n'est pas utilisé à leur propos. Cet établissement de réfugiés n'est effectivement compris que comme une étape jusqu'au moment où il serait possible de s'établir à un endroit où ces agrégats humains pourront effectivement se transformer en corps civique (*ahhû*). La communauté qui a été créée alors devait être celle de mercenaires mais ce compagnonnage d'intérêts manquait d'un lieu avec un culte institutionalisé et surtout de la reconnaissance internationale par des rois dont on peut se dire l'égal, ce qui sera le fait à Alalah.

(d) Le but ultime est, effectivement, comme le montre la documentation amorrite pour les princes errants, de « se trouver une ville » où seront instaurés culte d'Ancêtres et reconnaissance politique, les deux conditions pour une installation politique. Pour cela, on ne cherche pas à l'époque à fonder une ville neuve mais à mettre la main sur une structure ancienne dont la maîtrise assurera

---

[75] En ce qui concerne l'époque ancienne, on n'a de renseignements qu'en ce qui concerne les installations des bords de l'Euphrate pour l'accès à l'eau des troupeaux ou en ce qui concerne les puits aménagés par les Patriarches bibliques en Palestine ; cf. *Al-Rāfidān*, special issue 2010, p. 260-261 et notes 27-30.

[76] La forme verbale *ana*$_2$*-muš* = *anammuš* est comprise par un duratif qui note la répétition de l'action.

[77] L. 18, le verbe *namâšum* semble indiquer le déroulement d'un périple allant de point en point (l'*attumuš* des Annales assyriennes, « je partis = poursuivis ma route », ce qui n'indique pas obligatoirement un parcours linéaire rapide).

la légitimité personnelle[78]. Idrimi ne tente rien contre Alep, certainement autant parce qu'il n'avait aucun droit sur « la patrie perdue » que parce qu'il n'en aurait pas eu les moyens. Son choix se porte sur Alalah qui semble avoir été à cette époque encore une ville abandonnée (l. 60-61). Il y a de bonnes raisons de penser que, déjà à l'époque de Zimrî-Lîm, Alalah (VIII) était une ville abandonnée et que le roi d'Alep ne l'avait cédée que contre la perspective de la voir remise en état[79]. Il pouvait en être de même à l'époque car le simple débarquement d'Idrimi sur la côte rallie toutes les bonnes volontés et il n'y eut apparemment pas de combats. La ville, ou au moins ses remparts qui sont ce qui la constitue en « ville », est trouvée de fait écroulée[80]. Le texte distingue alors deux réalités : la ville elle-même d'Alalah et le pays du Mukiš, ce qui ne sera plus le fait lorsque, la royauté restaurée, Idrimi indique qu'il revient au Mukiš et à Alalah (l. 77-78) : la ville a alors (re)trouvé grâce à lui un rang de capitale.

L'arrivée d'Idrimi crée une convergence entre des gens qui semblent désunis et répartis entre plusieurs unités ethniques. On remarque que les locaux apportent ce qui ressemble à un tribut, bovins et ovins ; ils sont dès lors unis dans leur action au service d'Idrimi (l. 39). En échange, ce sont les nouveaux venus qui, loin de piller les locaux, leur assurent de fait une protection (l. 42). C'est

---

[78] C'est sans doute pour cela que le site antique de Mari a eu la préférence sur un site neuf comme celui de Šehrum ; cf. *ARMT* XXVI 229.

[79] Cf. *FM* VII, p. 84.

[80] Cf. l. 60-61, ce qui est dit à propos des murailles ; *tabâkum* qui signifie « déverser en tas » n'indique pas une destruction due à la guerre mais plutôt le résultat d'une secousse sismique. C'est la même impression qui se dégage du dossier de *FM* VII qui décrit également une ville détruite. Il est vraisemblable que les demeures représentaient des constructions bien moins spectaculaires que l'enceinte de la ville.

Ce n'est pas l'explication généralement donnée : Eva VON DASSOW, *op. cit.*, p. 43 : « And he may well have had to conquer the city — the claim that Idrimi was welcomed without opposition is the kind that is likely to be specious — in which case his arrival might be marked archaeologically by the siege that appears to have ended Alalah Va ». Ce faisant, Eva VON DASSOW se réfère à la proposition de WOLLEY lui-même que Alalah VA aurait fini suite à un siège n'entraînant pas la destruction de la ville. Il faudrait dès lors supposer que le niveau VB représenterait les 7 ans de mauvais rapports avec Barattarna, avant que ne commence le niveau IV dont la création est apparemment à attribuer au nouveau roi d'Alalah. Mais cela ne correspond pas à la constatation de l'écroulement des murs dont parle Idrimi.

cet échange de tribut, de respect et de protection qui crée la confraternité ; il faut, sans doute, comprendre que les nouveaux venus servent de force armée ou de police à des paysans désarmés. On n'a donc pas l'impression que le choix d'Alalah indique un retour dans les régions avec lesquelles la famille d'Idrimi avait les attaches les plus fortes, celles des origines. C'est plutôt un pacte social nouveau qui s'instaure dans une région où régnait la vacance du pouvoir et où il y avait opportunité de s'installer.

Néanmoins, il n'est pas sûr que les l. 37-40 décrivent l'étendue des territoires sur lesquels Idrimi étend son pouvoir, mais, bien plutôt, les lieux d'où converge vers lui une population qui va devenir celle de la ville refondée. Il faut compendre que la nouvelle Alalah a eu comme population tous ces gens que l'on doit considérer comme autant de « paysans-colons ». Les autres régions continuent à exister car ce sont leurs rois qui vont, par la suite, reconnaître la nouvelle fondation et dont Idrimi se prétendra l'égal (l. 59-60).

En fait c'est bien depuis Alep où une charge importante lui avait été attribuée, au service du roi local, qu'Ilum-ilî-ma avait pu rendre au roi Barattarna (et à ses ancêtres ?) les services que rappelle Irimi (l. 47-48).

Le messager envoyé par Idrimi à Barattarna montre à quel point les temps ont changé depuis l'époque amorrite ancienne : si une partie du royaume d'Alep, celle des traditions auxquelles se rattache Idrimi, continue à vivre des rapports claniques avec leurs solides solidarités qui remontent aux temps anciens de cet Occident où les tribus se sont installées ou se sont formées, la création des grands États du milieu du IIe millénaire a développé et systématisé la pratique des serments de vassalité que l'on voit déjà à l'œuvre à l'époque d'un Samsî-Addu ou d'un Zimrî-Lîm[81]. Barattarna est manifestement un étranger mais il s'est attaché par la magie des serments[82] une partie des populations. L'idéologie des grands rituels de l'alliance amorrite devait néanmoins subsister peu ou prou

[81] Cf. J.-M. DURAND, « Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens ; considérations sur la vie politique aux Bords-de-l'Euphrate » dans *Marchands, diplomates et empereurs*, Mélanges Garelli, 1991, p. 13-71.

[82] Pour cet aspect, voir D. CHARPIN, « Manger un serment » dans *Jurer et maudire*, Méditerranées 10-11, 1997, p. 85-96.

puisque le résultat est toujours compris comme l'instauration de confraternités (l. 48) et c'est le terme de *mânahtum*, le « travail que l'on se donne pour mettre en valeur le bien d'autrui », qui continue à être utilisé. Le grand État a laissé aux occupants du sol la jouissance de ce dernier, tout en s'en disant désormais le propriétaire.

Dès lors, le suzerain accepte les présents, le nouveau vassal accomplit avec largesse le sacrifice au nom du suzerain et c'est cela qui vaut reconnaissance de son installation, donc de son pouvoir.

Dès lors aussi, les autres rois voisins le reconnaissent comme leur pair et entrent dans son alliance, la *tillatum*[83]. Ce genre de situation pourrait être également bien illustré par les textes de Mari.

La fortune de ses sujets, le nouveau roi va l'assurer par un raid en pays étranger : il se procure ainsi ce dont il a besoin pour remettre en état son royaume. On voit que le butin est réparti entre gens de l'alliance, contribules et *ibrûtum*. Ce dernier terme est nouveau[84] et c'est plutôt *tappum* qui serait employé dans les textes de Mari[85], quoique la suite du texte reprenne justement *ibrum* par *tappum*. C'est dans une idéologie strictement tribale qu'Idrimi se réinstalle.

Les l. 82-83 donnent la hiérarchie sociale du nouveau royaume : il y a les « frères », contribules, *ahhû*, les « fils », administrateurs, *mârû*, et les « compagnons », amis du roi, *tappûtu* (alias *ibrûtu*). Cette énumération montre que par *ahhû*, lesquels manifestement forment la structure de base du royaume, il ne faut certes pas comprendre les frères consanguins d'Idrimi qui ont dû rester à Émar, mais les gens qui dans le royaume ont un rang paritaire avec le roi, qu'ils appartiennent à l'ancienne population ou soient de nouveaux installés ; ils doivent correspondre aux *wêdûm* de l'amorrite ancien ; les « fils », plutôt que la famille du roi *stricto sensu*, doivent représenter l'administration royale, *mâr šarri* représentant à l'époque moyenne des administrateurs royaux, au moins à en croire l'usage

---

[83] Lisant l. 59, lugal-meš *ša* zag-*ia ù* gùb-*ia e-li-lu-an-ni-ma* ; le verbe est dérivé de *alâlum* « attacher », sur lequel est formé le **talâlum* qui donne *tillatum* « alliance » ; cf *ARMT* XXI, p. 239.

[84] C'est celui qui correspond à l'hébreu *ḥābēr*. Un lexique met en équivalence justement *ib-ru* et *tap-pu-u*, *LTBA* 2 2 : 394. Aucun rapport avec le *hiprum* mariote (lu **hibrum* !) qui désigne la partie de la tribu qui nomadise.

[85] Cf. *ARM* XXVI 168 où *tappum* est employé pour indiquer l'alliance des Mâr Yamîna avec Zimrî-Lîm pour la conquête du royaume de Mari sur les forces d'Ékallâtum (compréhension de L. MARTI ; cf. n. 70).

qu'en font les textes hittites. Les compagnons sont les précurseurs des « amis du roi » d'époque récente et ceux qui devaient former le cercle restreint autour du roi.

Le repeuplement d'Alalah rappelle celui d'Alahtum : il y a des gens qui habitent toujours l'endroit[86] et d'autres qui s'y installent (l. 85). Le fait de rendre à la région le statut qu'elle avait auparavant est fortement souligné : l'arrivée du nouveau roi n'est donc pas une simple conquête, mais une restauration de la structure locale.

Folklore et histoire

L'importance historique de tout ce début de l'inscription d'Idrimi est encore sujette à débats. Le niveau de lecture du texte, lui-même, est hors consensus. Des commentateurs, et des meilleurs, ont ainsi été très tentés d'y privilégier (quitte à y créer) des éléments reconnus comme folkloriques parce qu'ils étaient suceptibles d'évoquer beaucoup de parallèles dans d'autres cultures : dès lors le discours historique, sans être totalement nié, était néanmoins considéré comme coulé dans un cadre narratif préexistant. On ne pourrait plus dès lors en faire ce que les premiers commentateurs en avaient espéré, c'est-à-dire le point documentaire solide où rattacher l'événementiel perdu des régions ouest-sémitiques d'après l'époque de Mari et d'avant celle des textes d'Ougarit ou même d'Alalah IV.

Le texte a donc été fortement folklorisé : ainsi a-t-on attaché beaucoup d'importance à ce qui serait l'obsession du chiffre des « sept ans » dans le récit, laquelle n'existe sans doute pas si l'on fait coïncider les sept ans de mercenariat avec les sept ans d'animosité de Barattarna ; on a mis en parallèle la fuite au désert sur son char avec d'autres expéditions analogues[87]. Il y a plus : la rédaction du texte a été attribuée à Idrimi lui-même, ou à l'époque qui l'a suivi, voire à la toute fin d'Alalah, au moment où il convenait (au moins aux yeux des modernes) d'exacerber des sentiments nationalistes au sein de la population[88].

---

[86] Appelés *maskanû*, ce qui indique leur installation précaire ; cf. *FM* VII, p. 78.

[87] Cf. M. LIVERANI, « Partire sul carro, per il deserto », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, 32, 1972, p. 403-415.

[88] Voir le résumé des propositions dans l'ouvrage d'Eva VON DASSOW, *SCCNH* 17, p. 30.

Cela a naturellement amené à s'interroger sur ce très mystérieux Addu-nêrârî (alias « Teššub-nêrârî ») qui n'apparaît que comme un sucesseur fantômatique d'Idrimi, des rois Adad-nêrârî (et variantes de lecture) étant nombreux, mais ailleurs que sur le trône d'Alalah, puisqu'il s'agit du Nuhašše[89] ou de Qaṭna[90]. Pour d'autres, il s'agirait bien d'un descendant d'Idrimi, mais il faudrait alors le placer au moment où Alalah disparaît définitivement de la scène de l'histoire. Pour d'autres, enfin, il n'aurait été qu'une sorte de grand prêtre qui, une fois qu'il a été consacré et chargé d'une mission précise, n'a plus à revenir dans la documentation[91].

Le lieu lui-même où la statue inscrite a été trouvée a changé de datation entre celui qui l'a inventée (WOOLEY) et celui qui vient de reprendre les fouilles (YENER)[92] et, de ce fait, le sens même et la date de l'inscription ont fait l'objet d'appréciations très différentes[93]. Surtout, des commentateurs sont tombés dans l'hyper-hourritisme[94], alors que le passage par Émar, puis par les régions soutéennes, puis par Ammiya en Cana᾿an semblerait plutôt indiquer qu'Idrimi est passé par des régions où la composante hourrite, pour n'être pas négligeable, n'exclut néanmoins pas un arrière-plan fondamentalement sémitique, voire même les derniers moments de l'époque amorrite ancienne dont Mari reste pour nous un témoin privilégié.

La question fondamentale semble donc bien de savoir, d'abord, si le document est réellement une *fraus pia* ou si Idrimi l'a réellement fait et, cela, dans une volonté particulière. Le consensus ne sera sans doute pas atteint tant que de nouveaux documents ne diront pas quelle interprétation privilégier entre le fait historique (même

---

[89] = *EA* 51.

[90] Cf. J. BOTTÉRO, *RA* 43, 1949, l. 249 et l. 333 ; RICHTER, « Qaṭna in the Late Bronze Age. Preliminary Remarks », *SCCNH* 15, p. 123, identifierait Adad-nīrārī de Nuhašše et Adad-nīrārī de Qaṭna (« There are several indications to bolster this hypothesis »).

[91] Voir pour toutes ces hypothèses le point bibliographique dans l'ouvrage d'Eva VON DASSOW, *op. cit.*, p. 42-44.

[92] cf. A. S. FINK, *Late Bronze Age Tell Atchana*, 2010, p. 16-17.

[93] Cf. *SCCNH* 17, p. 33.

[94] On lit ainsi Teššub, Hebat et Šaušga comme trois divinités hourrites, à quoi il faudrait ajouter Kušuh et Šimegi, à la fin du texte, ce qui entraîne le fait que le prince héritier aurait été un Teššub-nêrârî (sic) et que « Ilim-ilimma » ou Idrimi porteraient des noms hourrites ; d'autres, en revanche, ont tout interprêté comme de l'ouest-sémitique : Addu, ou Adad, Hébat et Ištar, etc.

aménagé stylistiquement, en fonction d'une certaine rhétorique du récit antique) et l'écriture tardive (en fonction de paramètres politiques qui nous échappent d'autant plus que notre information sur la période est plus que lacunaire).

On remarquera, tout d'abord, que pour un texte apologétique tardif, il y a beaucoup de choses inutiles dans le récit : l'exil à Émar chez les parents de la mère, l'errance sans gloire, ni danger, dans le désert, l'établissement à Ammiya, une ville secondaire et nullement un lieu important comme ont pu l'être Ougarit ou telle autre grande capitale, le regroupement des fugitifs qui semble avoir été bien laborieux, toutes choses qui ne se comprennent bien que si c'est là le rappel de choses vraies. On a, désormais, le parallèle avec la « Chronique éponymale » qui constitue, au fil des éponymes, la geste de la famille d'Ilʾa-Kabkabu avec ses heurs et malheurs ainsi que ses silences.

L'allusion à la *mašiktum* qui est, sans doute, plus claire qu'on ne le dit, semble bien indiquer que c'est la simple malveillance humaine qui s'abat sur la famille, sans évoquer un événement flamboyant ou majeur de l'histoire d'Alep qui aurait poussé Idrimi et sa famille à l'exil[95].

Il y a aussi beaucoup qui manque : un rattachement sans ambiguïté à la famille royale d'Alep, ce que l'on attendrait pour assurer le prestige social de la famille : Idrimi n'est, en outre, pas un aîné, mais il ne l'est pas, non plus, de la même façon qu'un Hattušili III ou qu'un Assarhaddon, bien après lui. Pas de reconnaissance d'un père roi qui lui donnerait la prééminence sur ses frères, ni de soutien, surtout d'une divinité. D'autres faits ne sont pas attendus pour que sa vie soit exceptionnelle : la divinité d'Alalah est bien « Eštar la reine », mais ce n'est pas elle qui lui donne mandat de la conquête ; Addu n'intervient que comme dieu spécialiste de la divination, mais il donne son aval après un temps long, sans doute celui qu'il a fallu à Idrimi pour se constituer des forces suffisantes pour monter à l'assaut de l'Ouest du Yamhad. Idrimi, fils de famille aisée, qui aurait pu rester un vagabond, a réussi à s'en sortir.

Il n'est pas bon de trop prêter aux textes antiques, à la façon dont on peut le faire pour des époques plus récentes, car il faut pour cela

[95] Cf. p. 98, n. 14.

savoir beaucoup plus de la trame événementielle que nous ne le pouvons aujourd'hui. Mieux vaut, à l'heure actuelle, les considérer comme des documents primaires et comme des témoins de la société de leur temps en essayant de les relier à d'autres documentations parallèles, sans lire derrière leurs lignes autre chose que ce qu'ils racontent.

Les événements historiques dans le texte d'Idrimi : les conquêtes sur les Hittites et la question de Pilliya du Kizzuwatna

Ce n'est qu'à la fin de l'inscription qu'il semble qu'Idrimi entre vraiment dans du concret.

Seules méritent des mentions relativement détaillées les conquêtes sur les Hittites de villes peu connues et qui, aux dires mêmes du vainqueur, semblent n'avoir que peu concerné le puissant voisin du Nord. Ces événements militaires qui ont conduit à la conquête de plusieurs villes hittites ont fait l'objet d'une abondante littérature qu'il n'est pas besoin de reprendre ici pour un réexamen du sens fondamental du texte. Le fait même que les Hittites n'aient pas, de l'aveu même du texte, jugé bon de réagir donne bien la limite de ces conquêtes : il est possible qu'il ne se soit agi que d'une entreprise limitée qui a consisté à corriger la frontière nord du nouveau royaume ; sans doute ne faut-il pas y chercher des lieux trop avant dans la Cilicie. D'autres cités sont dites avoir fait l'objet d'attaques mais on ne spécifie pas qu'elles ont été annexées ; elles ont donc simplement été razziées.

Nous ne savons même pas quels étaient ces « rois à gauche et à droite » qui apportent leur considération à Idrimi, une fois qu'il est reconnu par Barattarna qui devait être leur suzerain à tous, quoiqu'on puisse soupçonner qu'il s'agisse de ceux qui commandaient aux pays voisins mentionnés, le Niʾ, l'Amaʾe, etc., éventuellement même Alep, Alalah étant désormais (re)devenue la capitale du Mukiš.

Pour toutes ces raisons, même si le récit s'étend sur l'espace d'une vie entière, il n'est pas sûr qu'il convienne de parler d'une réelle autobiographie, et sans doute est-on de fait très loin d'un roman.

Il y a toutefois un grand événement manquant dans la rédaction de la statue : Le texte AT 3 est un traité entre Idrimi et Pilliya, roi du Kizzuwatna, qui devrait avoir sanctionné un événement majeur[96], manifestement postérieur au moment où Idrimi a fait son allégeance à Barattarna[97]. S'il n'apparaît pas sur la statue, on pourrait comprendre qu'il est rappelé, en gros, dans l'attaque par Idrimi des régions hittites : il l'aurait menée de conserve avec un autre vassal de Barattarna et se serait gardé d'entrer dans les détails. Si Pilliya est réellement inféodé à Barattarna, comme on le suppose[98], il pourrait avoir été englobé dans le fait que l'opération a été menée pour la gloire du suzerain.

L'âge d'Idrimi au moment de la rédaction de la statue

Un point important est de comprendre l'âge qu'avait Idrimi au moment où il rédige, ou fait rédiger par son scribe, son inscription : il y a 30 ans + 7 ans au moins qu'il a quitté Émar ; il devait déjà avoir de plus un certain âge lorsqu'il s'engagea dans le désert où, comme on l'a vu, il a dû rester en outre un temps non négligeable. Pour qu'il ait déjà son char et son palefrenier[99], il faut supposer qu'il avait au moins dans les 20 ans. C'est dire qu'il a dû quitter Émar alors qu'il était en position d'établir une famille et d'affirmer sa propre situation personnelle. On peut ainsi supposer qu'il approchait au moins des 60 ans lorsque le texte aujourd'hui en notre possession a été rédigé. C'est là le fait d'un âge avancé, surtout selon les normes de l'époque.

La dernière phrase de l'autobiographie réelle qui dit, l. 102 « C'est ma 30e année de règne » qui clôt le récit des *mânahtu*, ne se comprend bien que si Idrimi prend un acte qui conclut son existence et si ses décisions sont de celles qui relèvent plus d'une volonté testamentaire que de l'expression d'une satisfaction personnelle.

---

[96] Cf. E. VON DASSOW, *op. cit.*, p. 34 et n. 77. Nouvelle traduction : « from that day (forward) all fugitives are to be returned ».

[97] G. WILHELM, *The Hurrians*, 1989.

[98] Cf. E. VON DASSOW, *SCCNH* 17, p. 34.

[99] C'est là réellement une structure typique de l'âge héroïque : le héros forme couple avec un *tappum*, quoique le nom du personnage ne nous soit jamais donné et qu'il ne soit plus fait mention de lui après l'épisode qui se termine par l'arrivée à Ammiya.

Le moment de la rédaction du document (qui ne semble pas encore avoir été la statue que nous possédons, ni même une statue) qui contient le récit ainsi que, éventuellement, sa préservation (si cette section doit bien lui être attribuée) indiquent donc la tonalité générale du document et ses motivations.

Une vision rétrospective des choses

Il me paraît important, pour comprendre le récit qu'expose ce texte, d'admettre que la vision qu'offre Idrimi de lui, de ses actions et des gens qui l'entourent, est en fait une rétrospective. C'est à son actualité, le moment où il fait écrire sa tablette, qu'il se situe : d'où le fait qu'il se présente comme le dévôt des dieux d'Alep, ce qu'il a été à l'origine, mais aussi de ceux d'Alalah, ce qu'il est devenu ; d'où le fait qu'Alalah est « sa ville » et les gens avec qui il vit « ses frères » (contribules), etc. Des parenthèses dans la traduction ont cherché à présenter le récit de cette façon rétrospective.

Plusieurs traits facilement observables dans le texte montrent les différents moments de la progression du récit. On voit bien, avant le débarquement qui devait l'amener à s'emparer d'Alalah, que ce n'est pas la déesse reine qui lui donne le feu vert pour l'entreprise, mais Addu. Idrimi est donc resté, encore à ce moment-là, un dévot du dieu d'Alep. Addu n'est pas cité ici simplement parce qu'il s'agit du dieu de l'hépatoscopie. Pendant les sept ans où Idrimi vit parmi les sag-gaz, il n'est certainement pas resté inactif et toute opération n'a pu être entreprise qu'avec l'aval des dieux, donc pratique de l'aviscopie, puis de l'hépatoscopie[100], surtout si l'on considère que ces sept ans ont été passés à déjouer des plans hourrites contre la région de Canaʾan. Ce n'est d'ailleurs qu'à la fin qu'est précisée l'interrogation visant à un établissement durable quelque part.

Au moment où Idrimi s'est installé définitivement dans le Mukiš avec Alalah comme sa capitale il devient en revanche le dévôt d'Ištar qui est la reine d'Alalah[101].

---

[100] On ne sait quel dieu syrien présidait à l'aviscopie, mais comme on y voit un devin y recourir à l'époque amorrite ancienne, Addu (et peut-être aussi Šamaš) devaient également patronner ce mode mineur d'interrogation.

[101] Rien n'indique une telle place à Alahtum pour cette déesse à l'époque de Zimrî-Lîm : on n'y voit que des hypostases du dieu de l'Orage, qu'ils soient d'Alep

De la même façon, lorsqu'il débarque du côté du Kassius, Alalah est encore bien distinguée du reste du pays et, manifestement, considérée comme une ville dont les murailles, au moins, sont en ruines, ce qui ne sera plus le cas ensuite, où elle (re)devient capitale d'un royaume.

À prendre tout le récit de façon univoque, on risque ainsi de mélanger les différents états présentés, d'où l'impression qu'Idrimi, ou sa maison, a comme origine ultime Alalah, que cette ville est le lieu où il retourne, qu'il l'accepte comme un pis-aller pour Alep dont il fait son deuil malgré les droits qu'il pourrait avoir sur son territoire, etc. Il a certainement dû arriver dans une ville détruite, chez des gens qui étaient au moins attentistes, parmi lesquels il s'est fait sa place, sans qu'aucun détail ne nous soit donné, parce que tel n'était sans doute pas son propos, seul comptant le résultat final. S'il avait voulu faire plus, cela aurait sans doute été le propre de quelqu'un d'autre qui aurait dès lors écrit un grand récit avec plus de souffle. L'*Épopée de Zimrî-Lîm* qui s'intéresse à une période de vie somme toute assez brève du roi de Mari, fourmille au contraire de détails pittoresques dont le soi-disant « Roman d'Idrimi » est en définitive totalement dépourvu.

Les motivations du texte et le véritable sens du texte

La motivation de rédaction de ce texte est à chercher dans sa dernière partie ; on ne peut en effet que remarquer la place qui y est faite à la façon dont Idrimi nous expose comment il a restauré le culte à Alalah, soit, surtout, les rites pour les Ancêtres : tout ce qui précède, en fait, n'est qu'une longue introduction qui conduit à ces dispositions.

On peut opposer la l. 102 « cela fait 30 ans que je suis roi » (mu 30-kam *šarrâku*) à la l. 58 où Idrimi proclamait son accession à la royauté : lugal-*ku* = *šarrâku*, « me voilà devenu roi ! ». Pendant ces trente années censées représenter la totalité du règne, il s'est somme toute passé très peu de choses : des alliances sont nouées avec les rois voisins qu'il est loin de soumettre puisqu'il dit simplement qu'il s'est fait une place parmi eux ; les défenses de la ville sont remises

---

ou de Kalassu. Il est donc vraisemblable que la primauté reconnue à Eštar (l. 2 et, sans doute, l. 98) est un phénomène postérieur à Alalah VII.

en état, ce qui indique que l'on délimite une zone précise à l'encontre de toutes agressions ; il y a une seule et courte campagne militaire dont la portée semble avoir été limitée ; il remet en état l'économie locale ; il instaure avant tout le culte des Ancêtres et le commet à son fils Adad-nêrârî. Vient dès lors la rédaction de la tablette (et éventuellement, l'érection d'une statue).

On a ainsi surtout l'impression d'un règne très pacifique, troublé ni par des guerres ni par des invasions, une fois que sont remises en état des fortifications surtout défensives (l. 63 : « et que, d'autre part, je leur eus donné une hauteur qui résiste à un assaut »).

Il s'agit pour le roi victorieux et qui a bien doté les siens, désormais, de relever les rituels tombés en désuétude : plutôt que de créer un clergé qui aurait pour souci le culte des dieux, il s'agit d'assurer le bon exercice du *kispum*, fondement même du culte tribal amorrite. C'est ce dernier qu'Idrimi dit avoir assuré tout au long de son règne (l. 90), et la seule autre personne nommément désignée dans tout le texte — exception faite du père ou du suzerain d'Idrimi — est justement celui à qui il le commet, son fils « Addu-nêrârî » ; ce simple fait donne à ce dernier une importance qui dépasse celle d'un simple comparse et il ne faut pas le considérer comme une simple anecdote.

Cet Addu-nêrârî est-il le grand prêtre qui supervisera désormais les autres exécutants sous l'autorité du roi[102] ? On voit assurément à l'époque d'Émar, à plusieurs reprises, des gens recevoir des offices religieux de la part du roi[103]. En fait, il s'agit là chaque fois de l'octroi de prébendes et ce ne sont que des rétributions pour services éminents rendus à la nation. Il est évident que ces gens ne sont pas des personnalités sacrées et que tout tourne autour des avantages pécuniers qu'ils escomptent de leur charge. On propose même à l'un d'eux de s'en débarrasser, s'il le juge bon, en en réalisant le capital. Nous ne savons pas grand-chose du culte en Syrie, mais déjà à l'époque amorrite, la documentation de Mari est là pour nous montrer que celui que l'on prend pour le chef des « grands prêtres » — et qui n'est en réalité que celui qui supervise ceux qui s'occupent

[102] H. KLENGEL, *UF* 13, p. 277 : « Ein sonst nicht bezeugter Sohn wird mit der Durchführung des regelmässigigen Opfer betreut. »

[103] Cf. J.-M. DURAND, « Le temple en Syrie à l'époque amorrite », *Journal Asiatique* (sous presse).

de la matérialité du culte (l'ugula sanga-meš, le *wakil sangî*) — est en réalité un investisseur qui espère retirer de gros profits des revenus du culte et qui y renonce immédiatement si les frais sont plus importants qu'il ne s'y attendait. La situation n'est pas différente en l'occurrence de ce que l'on constate à Mari amorrite pour la mise à ferme des terres royales grâce au système des *ikkarum*. Généralement les affaires religieuses sont, d'ailleurs, le fait de femmes-prêtresses, non d'hommes-prêtres, dont on peut se demander s'ils ont jamais existé, mis à part les rois, à l'Est comme à l'Ouest.

L. 88, le passage qui parle de la restauration des cultes parle des á-*te*^{meš} *ša* dingir-meš. On doit remarquer, d'abord, l'absence de mentions de temples dont la (re)construction devrait être mentionnée avant l'instauration de prêtres. Ces derniers sont d'ailleurs en Syrie indépendants du Palais et de son roi. De la même façon lorsque Zimrî-Lîm s'installe, au moins économiquement, à Alahtum, les dieux sont très présents, mais restent extérieurs au domaine royal qu'ils convoitent. Le passage concerne, en fait, non pas le culte des divinités mais les offrandes pour les Ancêtres (l. 89). Le terme qui est employé ici est celui de siskur$_2$-hi-a *niqqi*^{meš}, ce qui rappelle ce qui est dit du *kinûnu*, l. 55, et doit faire allusion aux cultes ancestraux (exactement, « du foyer ») du roi Barattarna auxquels participe Idrimi lorsqu'il entreprend d'entrer dans une relation de vassalité avec lui. Idrimi ne s'engage nullement envers la divinité politique qui protège son suzerain.

Or, lorsque l'on voit à l'époque moyenne (celle d'Émar) des charges religieuses incomber à un homme, les textes sont très clairs : il s'agit du culte des Ancêtres et une femme ne les accomplit, dès lors, que lorsqu'elle est assimilée à l'héritier mâle, parce que ce dernier n'existe pas ou est défaillant. Lorsque le fils assume un tel rôle, c'est bien évidemment que le père a disparu, selon les termes mêmes des testaments ou actes juridiques divers qui abordent un tel sujet.

On peut ainsi se demander si ces « dieux » sont bien les puissances transcendantes que l'on entend généralement par ce terme, ou s'il ne faut pas plutôt y voir les Ancêtres divinisés dont Idrimi relève le culte. Il n'y a pas de mention de temples parce que les Ancêtres reçoivent leur culte dans une structure familiale, fût-elle celle du roi dans son palais.

Or, un tel rôle dans l'organisation du culte ancestral ne peut échoir qu'à un aîné, ce qui signifie qu'au sein de la famille royale

elle est le propre d'un roi. Tous les propos d'Idrimi montrent bien qu'il s'en est jusque là chargé lui-même : « lors, les offrandes de sacrifices pour nos Ancêtres, celles qui étaient acomplies pour eux, moi-même, je (les) ai faites point par point pour eux » (l. 89-90). Il faut ainsi comprendre qu'à la l. 91, Idrimi repasse en fait le double soin du *kispum* et de la royauté à celui de ses fils qui devait lui succéder. Le texte de la l. 91 doit donc en fait continuer l. 102 sqq : « les ayant commis aux soins d'Addu-nêrârî, mon fils, dans ma 30e année de règne, ce que j'ai réalisé je (l')ai rédigé pour (qu'existe) une tablette (parlant) de moi en sorte qu'elle les (mes descendants) rendent confiants ; lors, qu'ils ne cessent de faire des prières pour moi ! »

On devrait considérer que toutes les malédictions (l. 92-101) qui parlent de la statue à respecter sont un ajout inséré au milieu du texte et qu'il faut donc considérer à part. C'est cela qui est la part de Šarruwa le scribe.

Ce que demandait simplement le vieux roi c'étaient les prières de ses successeurs (l. 104).

L'historicité d'« Addu-nêrârî »

Se pose dès lors le problème de l'historicité d'Addu-nêrârî. « Le dieu de l'Orage est mon aide » est un bon nom propre à donner au fils d'un dévôt d'Addu. Un fait néanmoins qu'on ne peut nier, et qui a souvent été souligné, les textes d'Alalah ne documentent personne en qui reconnaître cet Addu-nêrârî, prince ou grand prêtre.

(a) Il est toujours possible que l'héritier désigné n'ait pas régné. Comme nous ne savons pas grand-chose de l'histoire événementielle d'Alalah après Idrimi, son successeur effectif, Niqmepa, a bien pu évincer celui de ses frères qui aurait dû être roi. Cette hypothèse qui ne semble pas avoir été envisagée pourrait résoudre le problème de ce « roi fantôme » mieux que de le chercher ailleurs ou de le supposer en bout de course, au moment supposé de la rédaction de la statue, à la fin d'Alalah IV.

(b) Mais une autre hypothèse, non envisagée également, pourrait tout aussi bien être avancée. Nous ne savons rien de l'octroi des basilonymes à Alalah dans la lignée d'Idrimi. Or, on est à une époque qui montre de façon tangible que l'on n'est pas toujours roi sous son nom de naissance. Les rois hittites, par exemple, changent de nom en montant sur le trône et la basilonymie assyrienne fait suspecter la même chose, lorsque l'on voit des princes qui n'étaient

pas appelés à être rois proclamer par leur nom leur qualité d'aîné, tel un Assurbanipal. Addu-nêrârî a donc pu devenir roi sous le nom de Niqmepa ; la dynastie d'Alalah pratique de fait, de façon ostensible, une dénomination traditionnaliste, comme celle de plusieurs de ses contemporains[104], et « Niqmepa » est un nom royal typique de la Côte occidentale, comme le montre la documentation d'Ougarit.

Si la statue d'Idrimi est donc à considérer, fondamentalement, comme le texte qui légitime le successeur d'Idrimi qui veut assurer ainsi la pérennité de son pouvoir royal sous une forme dynastique — ce qui, vu les antécédents d'Idrimi, n'allait peut-être pas de soi —, elle doit elle-même être considérée comme un texte de *kispum*, dans la mesure où elle fonde et réclame la pérennité d'un culte des Ancêtres. Il faut sans doute considérer ce que dit de lui Idrimi dans ce texte comme ce qu'il souhaite qu'on dise de lui lors d'une telle commémoration. En ce sens le récit qu'il tient de sa vie doit être comparé avec ce qu'il est possible de dire de la vie et de la geste d'un Samsî-Addu, voire même, de façon plus large, de la famille d'Il'a-Kabkabu, avec comme support la *Chronique éponymale* retrouvée à Mari.

Le problème de Šarruwa : la question du scribe et l'histoire des textes d'Idrimi

Une des énigmes du texte est constituée par la mention finale de ce scribe qui, de façon complètement indiscrète, vient prendre une place indue dans l'inscription royale et attire sur lui l'attention et la bénédiction des dieux.

J. SASSON[105] reprend le texte et la traduction de Oller :

> « Sharruwa (is) the scribe, a worshipper [? LÚ! ÌR] of Tešub [X], Šimiga [XX], Kušuh [XXX], and AN.ŠUR [Šauška]. »

DIETRICH et LORETZ traduisent

---

[104] Ce phénomène de recours à des noms dynastiques pour appeler les rois est bien connu à Alalah, mais aussi chez les Hittites et les gens d'Ougarit. Le procédé doit remonter assez haut puisque Zimrî-Lîm a donné à ses trois fils les noms de son grand-père (Yagîd-Lîm), de son père supposé (Yahdun-Lîm) et de son vrai père (Hadni-Addu) ; cf. N. ZIEGLER, *FM* IV, p. 68-69.

[105] *SCCNH* 1, p. 310.

« Šarruwa ist der Schreiber, der Sohn des Dieners von Tešub, Šimigi, Kušuḫ und Šauška[106] ».

Dans la synthèse de Edward L. GREENSTEIN[107], il est simplement dit qu'il se décrit lui-même comme « the servant of the storm-god, the sun-god, and (the god) AN.ŠUR » (*ibid.* p. 2424).

Dans l'article de NAʾAMAN sur Šarruwa[108] le passage n'est pas abordé, non plus que dans la synthèse d'Eva VON DASSOW, déjà citée.

Il semble y avoir, en tout cas, un consensus sans faille sur le fait que le Šarruwa de la statue d'Idrimi et celui qui est attesté par les archives d'Alalah IV (Niqmepa et « Ilim-ilimma ») sont le même. Eva VON DASSOW parle ainsi d'un « fairly aged scribe now, having served both Niqmepa and Ilimilimma, helped Addu-nirari propagandize his rule and his legitimacy by composing an inscription commemorating the dynasty's founder, Idrimi, and portraying Addu-nirari as that founder's designated successor. His composition was inscribed on a statue depicting Idrimi, in such a way that Idrimi himself appeared, in effigy, to declare his story and his heir. »[109]

La lecture proposée ici pour la l. 58 de dub-sar-tur[110] montre qu'il faut de toute façon distinguer dans ce texte deux Šarruwa : celui qui est mentionné une première fois sur la statue et celui qui y est mentionné une seconde fois et qui pourrait effectivement être celui des archives d'Alalah IV.

(a) Selon la première occurrence, il n'est encore qu'un « apprenti-scribe » : « Šarruwa, le scribe apprenti, serviteur du dieu de l'Orage, du Soleil, de la Lune et d'Ištar », à prendre le texte de la façon la plus simple, même s'il peut paraître étonnant que les théonymes ne soient pas précédés pour leur notation de l'idéogramme divin.

---

106 Lisant *ṭupšarru*(DUB.SAR) *mār*(DUMU) *arad*(ÌR), etc.

107 « Autobiographies in Ancient Western Asia », in *Civilisations of the Ancient Near East*, p. 2421, sqq.

108 « A Royal Scribe and His Scribal Products in the Alalakh IV Court », repris dans *Canaan in the Second Millenium b.c.e.*, II, 2005, p. 293-302.

109 *SCCNH* 17, p. 32.

110 Cf. en dernier lieu, Y. COHEN, *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age*, 2009, p. 139.

La formulation est, à vrai dire, étonnante. Que viennent faire ici tous ces dieux, à moins qu'ils ne soient les dieux personnels du scribe ? Les lire à la hourrite, sous prétexte que Šarruwa est un anthroponyme hourrite, « Teššub, Šimegi, Kušuh et Šaušga », ne fait qu'ajouter à l'embarras, à moins — comme le fait *UF* 13 — de lire tous les anthroponymes du texte à la hourrite, ce que ne conforte pas la tradition encore très sémitique de Alalah IV malgré son importante composante hourrite.

On peut envisager aussi que cette séquence étonnante soit à prendre comme une écriture par rébus, et puisque X = Addu, il est envisageable d'essayer de retrouver là le nom d'Addu-nêrârî, le prince auquel pensait avant sa mort Idrimi. Le NP devrait s'écrire en cunéiformes normatifs « X-ERIN$_2$-DAH ». ERIN$_2$ n'est qu'une forme archaïsante de UD qui vaut le dieu Soleil. DAH devrait, par voie de conséquence, être interprêté comme le dieu Lune et avoir été noté « 30 ». Il n'existe pas, il est vrai, une équivalence connue du signe DAḪ avec le dieu Lune mais l'idéogramme signifie fondamentalement « aide » et on a pu tirer par jeu savant pour le nom du prince l'équivalence DAH = « aide » = Sîn, donc = XXX. Le scribe se définirait ainsi comme le serviteur du roi pressenti pour Alalah et le dévôt de la dame d'Alalah.

Cette ligne devait signer la tablette et sa rédaction être le fait d'un fidèle du roi désigné.

Il faut remarquer cependant qu'Idrimi mentionne à la fois une statue (l. 92, l. 99) et une tablette (l. 103). Tout traitement du passage qui ne tient pas compte de cette ambiguïté risque de ne pas rendre compte de l'histoire du texte[111].

Cette tablette devait représenter le texte authentique composé par Idrimi et qui a dû servir de modèle, selon un schéma désormais bien connu pour Mari et pour Émar, pour la rédaction ultérieure d'une statue. C'est le texte de la tablette qui a été signé par le scripteur, alors dub-sar tur, à moins que cette signature n'ait porté

[111] La lecture matérielle semble assurée ; cf. *UF* 13, *op. cit.*, p. 230. Le commentaire de D. et L. est le suivant : « Sachlich ist *ṭuppu* … nicht ohne Schwierigkeiten zu verstehen : Offenbar soll damit gesagt werden, dass die Bemühungen Idrimis um die Wiedergewinnung seiner Herrschaft zunächst auf eine Tontafel geschrieben waren, die dann als Vorlage für die Anfertigung der Statueninschrift gedient hat ».

DIETRICH et LORETZ ne présentent pas, contrairement à ce qui est dit dans SCCNH 17, p. 29 « an elaborate hypothesis » dans leur exposé de *UF* 13, p. 244-250, spéc. p. 249 : « Die Inschrift auf der Vorlagetafeln diente schon zu Lebzeiten des Königs zur Verherrlichung des Herrschers. Sie war zugleich auf eine Bewahrung der Erinnerung an den König ausgerichtet. In Verbindung mit der Statue war sie im Tempel von selbst indirekt auf die Königs- und Ahnenkult ausgerichtet. » C'est une remarque fondamentale, à ceci près qu'Idrimi n'a pas survécu longtemps à l'élaboration de cette tablette.

que sur la translation sur la première statue qui ne nous a pas été conservée.

Il est vraisemblable que ce qui se présente comme une anticipation inattendue, l. 93, du *pí-ri-ih-šu li-il-qú-ut*[112] de la l. 94 est un indice qu'une rédaction se terminait l. 93 après une très courte malédiction et que, par la suite, les l. 93b-98 ont été sur-ajoutées, lors d'une nouvelle rédaction, celle apparemment qui est parvenue jusqu'à nous et que l'on peut attribuer au (même ?) Šarruwa, à un stade ultérieur de sa carrière.

Le propos du vieux roi est nettement explicité par la fin du texte :

> L. 103-104 : « Ce que j'ai réalisé je (l')ai rédigé pour (qu'existe) une tablette (parlant) de moi ; qu'elle les (mes descendants) rendent confiants ; lors, qu'ils ne cessent de faire des prières pour moi ! »

UF 13 a compris ce passage : « Meine Taten habe ich auf meine Tafel geschrieben. Man möge sie betrachten und meiner ständig segnend gedenken ! » Leur texte *li-d*[*à*]*g-galu-šu-nu* présente une double difficulté : le suffixe personnel *-šunu* pour renvoyer à *mânahti-ia* et la valeur /galu/ de GAL. On ne comprend pas, d'autre part, quels seraient ceux qui contempleraient la tablette. Je préfère dériver le verbe de *tukkulum* « donner confiance » en supposant que le signe GAL = /kál/[113]. Ces *–šunu* représentent par anticipation les descendants d'Idrimi qui, rendus confiants par les réussites du fondateur de leur dynastie, lui adresseront désormais leurs prières, lors de l'accomplissement du rite familial du *kispum*.

(b) Dans la seconde occurrence, beaucoup plus détaillée, qui s'ajoute à la première, l. 99-101, Šarruwa se présente désormais comme un scribe à part entière ; son identification avec le scribe que l'on voit actif sous le règne de Niqmepa est dès lors sans doute fondée. Il a dû reporter le texte de la tablette qui avait engendré une première statue sur une autre, bien plus tard, ajoutant à la seconde rédaction d'amples malédictions et appelant des bénédictions sur lui-même.

Il appelle la statue, dans ce que je considère être la dernière rédaction, d'une façon différente de la première occurrence (l. 92),

---

[112] Le texte comportait peut-être *ù pí-ri-ih-šu li-il-qú-ut* AN, « lors, que le Dieu s'empare de son héritier ! »

[113] Une forme *litakkal* est attendue dans ce genre de dialecte, au lieu de *litakkil*.

« AN.alam », l. 99 ; d'après des parallèles syriens qui remontent jusqu'à l'époque d'Ébla[114], cela devrait signifier que la statue représente quelqu'un qui est désormais divinisé, donc déjà mort et intégré à un culte[115].

La confection de cette nouvelle statue a été faite à un moment important, qui allait bien au delà de la rédaction de la rétrospective de la vie d'Idrimi, mais qu'on ne peut plus déterminer, dans l'élaboration du culte des Ancêtres ; puisqu'il s'agit apparemment toujours de l'œuvre de Šarruwa, on peut supposer que c'est encore à l'époque de Niqmepa qu'elle a été faite, mais on ne peut exclure non plus que ce soit à l'époque du second « Ilimilimma », surtout que la rédaction envisage désormais l'après vie de Šarruwa lui-même (l. 101). Tout indique, en tout cas, que cette seconde statue représente une initiative personnelle du scribe puisqu'il semble prendre une part si grande dans sa réalisation que c'est sur lui, mort ou vif, que sont désormais appelées les bénédictions divines.

Si donc il est légitime de penser que la tablette dont parle Idrimi (et corollairement la première statue qui devait comporter le texte) a été faite sur son ordre et fondait ainsi la lignée dynastique d'Alalah, on devrait estimer que la statue qui est parvenue jusqu'à nous, elle, est le résultat d'une dévotion privée, peut-être de quelqu'un qui montrait ainsi la part qu'il prenait au culte royal, et une de ces recopies comme aiment à en faire des scribes plus récents et qui prouvent à l'évidence autant leur maîtrise que leur piété.

Jean-Marie DURAND
Collège de France
UMR 7192

[114] Dans les listes d'Ancêtres d'Ébla et d'Ougarit les noms humains sont précédés de l'idéogramme divin ou de la mention « dieu ».

[115] Pour l'usage de la statue d'Idrimi dans le culte, voir les remarques de R. MAYER-OPIFICIUS, *UF* 13, p. 287 sq.

Inscription du roi d'Alalah, Idrimi

	(§1)	
1	*a-na-ku* ^{I}*id-ri-mi* dumu ^{I}AN-*i-lì-ma*	Je suis Idrimi, fils d'Ilum-ilî-ma[116],
2	ìr ^{d}IM ^{d}*hé-bat ù* ^{d}*eš*$_{4}$*-tár* nin uru *a-la-la-ah* nin // nin-*ia*	le serviteur du dieu de l'Orage, de Hébat ainsi que (maintenant) de l'Eštar de[117] la ville d'Alalah, la reine, ma dame[118].
3	*i+na* uru *ha-la-ab*^{ki} é *a-bi-ia*	Dans la ville d'Alep (se trouvait) ma famille.
4	*ma-ši-ik-tú it-tab-ši ù hal-qà-nu*	La calomnie[119] s'étant produite, lors, nous voilà des fugitifs.
5	lú-hi-a uru *e-mar*^{ki} *a-ha-te*$^{HI\text{-}A}$*-ši*	Des nobles d'Émar (représentaient) sa fratrie[120] à elle,

[116] Le nom (certainement sémitique, malgré diverses tentatives d'y trouver du hourrite !) est lu généralement matériellement Ilim-ilimma, ce qui ne fait pas grand sens ; cf. *UF* 13, p. 208. D'après les variantes d'écriture, dont les plus importantes paraissent être *i-li-mi(l)-li/la*, A. GOETZE, *JCS* 4, 1950, p. 230, n. 35 interprète ilī-ilī-ma, « mon dieu est bien mon dieu », ce qui suppose une lecture /lì/ pour LIM attestée désormais dès haute époque par l'akkadien de Labarna ; cf. J.-M. DURAND et D. CHARPIN, « La lettre de Labarna au roi de Tigunânum, un réexamen », dans *Aul. Or.* 22, p. 220, où l'on trouve, l. 6 : NP uru-*lì* = « NP est ma ville ». Mais comme LIM peut aussi avoir la valeur /lúm/, les graphies se terminant en -AN-*lúm-ma* ou en –*i-la* pourraient indiquer simplement « (C'est) Dieu (« El/Ila ») (qui) est mon dieu ».

[117] *Bêlet* reliant un toponyme à un théonyme féminin n'est qu'un emphatique, analogue au *bêl* (évent. lugal) pour un théonyme masculin, signifiant « celui de… » ; il n'y a donc pas répétition avec le nin qui suit Alalah et qui donne son véritable titre de « reine » à la déesse d'Alalah ; pour cet emploi, cf. J.-M. DURAND, *Orientalia et Classica* XXXI/2, p. 36-37.

[118] Addu et Hébat sont les dieux d'Alep, la patrie d'origine ; Eštar d'Alalah représente le nouveau royaume que s'est taillé Idrimi. Le texte tient compte du début et de la fin de l'histoire. Cela ne doit donc pas être considéré comme un panthéon particulier. On lit généralement les dieux Teššub, Hébat et Šaušga, comme si ces dieux étaient hourrites. FM VII montre en réalité que Hébat est la parèdre d'Addu d'Alep à un moment où il n'est pas encore question de considérer que la religion locale est hourritisée. A. ARCHI a proposé de voir dans Hébat une forme du dialecte local sémitique qui doit être interprêtée comme signifiant « l'Alépine ».

[119] Pour ce sens, cf. ci-dessus, p. 98, n. 14.

[120] Pour le sens de *ahhatum*, cf. ici-même, p. 114.

6	*ša um-mi-ia ù aš-ba-nu a-na* uru *e-mar*^{ki}	ma mère ; lors, nous voilà allés[121] habiter la ville d'Émar.
7	*ah-hé* $^{\text{HI-A}}$*-ia ša* ugu-*ia* gal-gal$^{\text{HI-A}}$	Mes frères qui étaient de bien plus grands[122] que moi,
8	*it-ti-ia-ma aš-bu-ú ù ma-an-nu-um-ma*	les voilà qui habitent avec moi-même ; lors, aucun (d'eux)
9	*a-wa-te*^{meš} *ša ah-šu-šu ú-ul ih-šu-uš*	ne ressentit ce que je ressentis.
10	*um-ma a-na-ku-ma ma-an-nu-um* é *a-bi-šu*	Je me disais (à propos d'un Émariote) : « Quelle est sa famille ?
11	*lu-ú* tur murub$_4$ gal *ù ma-an-nu-um*	(il est) assurément de second rang, de rang moyen[123], ou de premier rang ; lors, qui
12	(blanc) *a-na* dumu-hi-a uru *e-mar*^{ki} *lu-ú* ìr **(§2)**	(suis-je) pour les Émariotes ? Assurément pas un bourgeois[124] ! »
13	anše-kur-ra-*ia* giš-⌜gigir⌝-*ia ù* lú-kuš$_7$-*ia*	Mon cheval, mon char et mon palefrenier[125]
14	*el-te-qé-šu-nu ù i-na ma-at hu-ri-ib-te*^{ki}	ayant pris, lors, au désert[126]

---

[121] « allés » rend la notion de mouvement inhérent à *ana*.

[122] La répétition de l'idéogramme indique sans doute une forme plus complexe qu'un permansif G, *rabû*.

[123] Pour cette lecture, cf. p. 112.

[124] En m. à m. « assurément un serviteur », c'est-à-dire « pas un *mâr âlim* », de quelque rang que ce soit.

[125] Cette position sociale montre une nette évolution par rapport à la civilisation amorrite de Mari : Idrimi se présente comme un jeune *maryânu* ; cf. p. 115.

[126] Exactement, « à la région en ruines ». *Harbû* est le terme qui désigne un endroit abandonné et un texte comme é-gal šub-*ma ana hurbâti târ* = « le palais sera abandonné et deviendra des ruines », avec des parallèles où il s'agit de ville, montre bien que le « désert » représente une « zone désertifiée », non la plaine désolée et sans eau que l'on met aujourd'hui derrière un tel terme. On parle ainsi de *hurbâtum* qui se trouvent le long d'un canal (*PBS* 2/1 160 : 4). Cela indique qu'Idrimi emprunte les routes qui passent par des régions abandonnées, alors que l'on imagine qu'à l'époque amorrite ces régions étaient encore peuplées. À la l. 17, les *maṣallî ṣêri* représentent une réalité différente ; c'est l'endroit où, éventuellement, il n'y a plus que des nomades qui passent de temps en temps y laissant la trace de leurs abris précaires. Ces deux réalités différentes n'encouragent pas à considérer qu'Idrimi traverse en un temps très bref la distance qui sépare Émar de

15	*e-te-ti-iq ù li-bi* erin$_2$-meš[127] *su-tu-ú*^{ki}	étant passé, lors, chez les bandes des nomades
16	*e-te-ru-ub iš-ti-šu a-na li-bi*	étant entré, avec lui, à l'intérieur
17	$^{\mathrm{[gi]š}}$⸢*ma-ṣa*⸣-*li* eden *bi-tá-ku i-na ša-ni u*$_4$*-mi*	des abris précaires de la steppe me voilà passant mes nuits ; le(s) lendemain(s),
18	*ana*$_2$*-mu-uš-ma ù a-na ma-at ki-in-a-nim*^{ki}	je partais ; lors, au pays de Canaʾan
19	*al-li-ik i-na ma-at ki-in-a-nim*^{ki}	j'allai. Dans le pays de Canaʾan,
20	uru *am-mi-ia*^{ki} *aš-bu i+na* uru *am-mi-ia*^{ki}	(il y avait) la ville d'Ammiya. Se trouvaient résider dans la ville d'Ammiya
21	dumu-meš uru *ha-la-ab*^{ki} dumu-meš *ma-at mu-ki-iš-he*^{ki}	des gens originaires de la ville d'Alep, des gens originaires du pays du Mukiš
22	dumu[128]-meš *ma-at ni-hi*^{meš} *ù* dumu-mes *ma-at*	des gens originaires du pays de Niʾ et des gens originaires du pays d'
23	*a-ma-e*^{ki} *aš-bu*	Amaʾe. Ils (en) étaient (les) résidents.
24	*i-mu-ru-un-ni-ma*	Ils ne manquèrent[129] pas de s'apercevoir
25	*i-nu-ma* dumu *be-li-šu-nu a-na-ku ù a-na* ugu-*ia*	que[130] j'étais un fils de seigneur à eux ; lors, vers moi

Canaʾan (*UF* 13, p. 251 parle de « die Schnelligkeit der Reise »). Cf. M. LIVERANI, « Partire sul carro, per il deserto », *AION* 32, 1972, p. 414.

127 erin$_2$ = *ummânum*, « bandes ».

128 Sur érasures.

129 *îmurû-na-ni* = forme énergique pluriel.

130 *Amârum inûma* = *amârum kîma* de Mari (cf. *ARM* XXVI 348 : 10, *kîma âlum šû nadi Asqûdum îmur* = « A. a vu que la ville était abandonnée ») ; avec une construction en *kîma* la complétive peut être postposée à Mari à un verbe en *–ma*, comme ici avec *inûma*.

26	*ip-hu-ru-nim-ma a-ka-a-na-ka ur-tab-bi a-ku*	ils vinrent se réunir et, à cet endroit-là, ayant grandi en force, moi[131],
27	*ú-ra-ak ù a-na li-bi* erin$_{2}$-meš lú sa-gaz	à la longue, lors, parmi des bandes de mercenaires,
28	*a-na* mu 7-kam^{meš} *aš-ba-ku* mušen-há *ú-za-ki*	pour sept ans, me voilà résidant ; j'ai procédé (alors) à des lâchers d'oiseaux[132] .
29	sila$_{4}$-hi-a *ab-ri-ma ù še-eb-i ša-na-ti* ^{d}IM	J'examinai un jour les (entrailles des) agneaux[133] et, lors — les années étant sept — le dieu de l'Orage
30	*a-na* sag-du-*ia it-tu-ur ù e-te-pu-uš* giš-má-hi-a	s'étant mis de mon côté, lors, ayant fabriqué des bateaux,
31	erin$_{2}$-meš *nu-ul-la a-na* giš-má-hi-a *ú-šar-ki-ib-šu-nu*	des soldats[134] je fis embarquer sur les bateaux ;

[131] *âku*, le plus souvent uni par sandhi à la forme verbale, se présente comme une forme enclitique de *anâku* (non comme un élargissement d'une forme akkadienne finie au moyen d'un affixe de conjugaison ouest-sémitique, comme le propose *UF* 13, p. 213 ad l. 27) ce qui permet de distinguer entre 3e et 1re personnes de la forme D (= II) ou G avec indécision de lecture (l. 33). La preuve en est que l'on peut trouver également la forme tonique *anâku* préposée au verbe : L. 62 (*ú-ša-at-bu-ú*) et l. 86 (*ú-še-ši-bu-šu-nu*) ; l. 77 (avec *el-te-qé* =/= de *il*$_{5}$*-te-qé*), l. 90 (*e-te-ne-pu-uš*$_{10}$).

L. 33 ce que *UF* 13 lit *ēlijāku* doit n'être qu'un permansif *eliāku* avec notation d'un glide.

[132] Il s'agit des oracles permettant de connaître le bon vouloir des dieux ; pendant 7 ans, Idrimi a donc recouru à une forme populaire et non onéreuse de divination.

[133] La divination qui recourt au sacrifice d'un agneau correspond à l'hépatoscopie la plus onéreuse, peut-être plus fiable. Le pluriel utilisé ici correspond à l'usage mariote de *têrêtum*, par rapport à *têrtum*, c'est-à-dire comprenant également le recours à la vérification *piqittum*. Une interrogation normale demande donc au moins 2 agneaux ; le pluriel n'indique pas ici qu'il y ait eu tout au long des 7 ans des sacrifices d'agneaux, puisque *abri* indique un ponctuel.

[134] Pour *nulla* qui équivaudrait à l'akkadien *redûm* (donc au sumérien aga-ús) et désignerait le simple soldat, cf. J.-M. DURAND, « *nuldânum* = "Führer ou Duce" », *NABU* 2003/76 ; erin$_{2}$-meš *nu-ul-la* serait l'équivalent du (*ṣâbum*) *redûm* de Mari. Dans *UF* 13, p. 214, ce serait une « partie des Ḫapiru avec une formation militaire particulière » ; il n'est pas clair si les auteurs assimilent ou non le terme à l'ethnique Lullu.

32	*ù a-ab-ba a-na ma-at mu-ki-iš-hé*^{ki}	lors, par la mer[135], du pays du Mukiš[136]
33	*eṭ-hé-e-ku*[137] *ù pa-ni* hur-sag *ha-zi*	je m'approchai, moi ; lors, face au mont Cassius,
34	*a-na tá-pa-lim ak-šu-ud e-li-ia-ku*	j'accostai ; me voilà allant vers l'intérieur des terres[138].
35	*ù ma-ti-ia iš-mu-un-ni-ma* gu$_4$-hi-a *ù* udu-hi-a	Lors (celui qui devait devenir) mon pays ne manqua pas d'entendre parler de moi et bovins et ovins
36	*a-na pa-ni-ia ub-lu-ú-nim ù i-na* 1 u$_4$ 1-kam	on apporta par devers moi. Lors, tout de suite[139],
37	*ki-ma* 1-*en* lú *ma-at ni-hi*^{ki} *ma-at a-ma-e*^{ki}	unanimement[140], le pays de Niʾ, le pays d'Amaʾe,
38	*ma-at mu-ki-iš-hé*^{ki} *ù* uru *a-la-la-ah*^{ki} uru^{ki}-*ia*	le pays du Mukiš et la ville d'Alalah, (aujourd'hui) ma ville,
39	*a-na ia-ší-im it-tu-ru-nim* šeš-meš-*ia*	s'étant mis de mon côté, (ceux qui sont aujourd'hui) mes contribules
40	*iš-mu-ú-ma ù a-na mah-ri-ia il-li-ku-ú*	l'apprirent et, lors, vinrent à ma rencontre.

[135] Sans doute un accusatif de direction (constr. diff. à la l. 63 où il s'agit d'un double accusatif). *Ayabba* n'est pas un idéogramme sumérien (A.AB.BA) à lire *têmtum* (encore *UF* 13, p. 205) ; il s'agit d'un terme amorrite, « l'hostile », le nom véritable (ou un *Kenning* au féminin) de la mer Méditerranée, attesté depuis Yahdun-Lîm.

[136] Le toponyme Mukiš qui semble seul attesté à l'époque ancienne ou à Ougarit, se présente toujours chez Idrimi (comme aussi souvent à Alalah généralement et occasionnellement chez les Hittites) sous la forme hourrite élargie en *–hi* qui est un ethnique, alors que *mâtum* qui l'annonce est à l'état construit. Il n'en est pas de même pour les autres parties de l'Ouest du royaume du Yamhad. Le Mukišhi forme donc une unité. Cela doit signifier que l'ancien Mukiš est désormais défini de façon distincte d'Alalah qui en était la capitale.

[137] L'ambiguïté de *IṬ-he,* 1re (*eṭ-*) ou 3e (*iṭ-*) est levée par l'adjonction du suffixe *-âku,* 1re personne.

[138] Sans doute un permansif 1re personne. Le verbe *elûm* « monter » est l'équivalent du grec *anabaínō.*

[139] M. à m., « en un jour ».

[140] M. à m., « comme un seul homme ».

41	*ah-hi*$^{\text{HI-A}}$ *it-ti-ia-ma in-na-hu-ú*	(Ceux qui sont aujourd'hui) des contribules c'est avec moi qu'ils firent pacte de fraternité[141] ;
42	*ah-hé*$^{\text{HI-A}}$ *aṣ-ṣur-šu-nu ap-pu-na*	Je me montrai respectueux des droits[142] de (ceux qui sont aujourd'hui des) contribules. Vrai,
43	mu 7-kam$^{\text{hi-a}}$ ^{I}*ba-ra-at-tar-na* lugal *dan-nu*	les sept ans[143], Barattarna, un roi de premier rang,
44	lugal erin$_2$-meš *hur-ri*^{ki} *ú-na-kir-an-ni*	roi des bandes hourrites[144], n'avait pas manqué de montrer son hostilité à mon égard ;
45	*i-na še-eb-i ša-na-ti a-na* ^{I}*ba-ra-at-ar-na* lugal-*ri*	Au (bout des) sept ans, à Barattarna le roi,
46	lugal erin$_2$-meš <*hur-ri*> ^{I}*anu*$_2$[145]*-wa-an-tá áš-tá-pár ù ad-bu-ub*	roi des bandes <hourrites>, ayant envoyé un message par Annuwanda[146], lors, je racontai en détails[147]

[141] Il s'agit de ahû II du *CAD*, « devenir frère », tout comme à la l. 48 ; on retrouve là les grands pactes de sang de l'époque amorrite ; cf. *Amurru* 3, p. 175.

[142] Le sens propre de *naṣârum* est « montrer envers quelqu'un ou quelque chose l'attention à laquelle il/elle a droit », le sens courant de « protéger » n'en étant qu'un aspect.

[143] Il n'y a pas de raison de multiplier les cycles de 7 ans dans ce texte : les 7 ans d'hostilité de Barattarna correspondent simplement aux 7 ans de résidence d'Idrimi à Ammiya, pendant lesquels il mène une vie de mercenaire, et où le dieu de l'Orage d'Alep se détourne de lui.

[144] Lire sans doute *ummân Hurri*. C'est de la même façon que sont désignés les Hourrites dans les textes d'Émar. Ces derniers datent cependant apparemment de la fin de la puissance hourrite au Proche-Orient ; il est intéressant de voir qu'ils retrouvent alors ce qui était leur vérité avant la création du Mitanni.

[145] AN a la valeur /ana$_2$/ ; cf. l. 18 où l'emploi de l'inaccompli *anammuš* favorise une lecture /ana$_2$/ plutôt que /anu$_x$/. La valeur /anu$_x$/ se retrouve cependant en l. 90 ; elle doit venir de l'équivalence AN = *Anu* ; cf. n. suivante.

[146] Le NP semble d'origine hittite et devrait correspondre à un NP connu comme Annuwanza (de l'époque de Tudhaliya IV, selon les références de E. LAROCHE, *Les Noms des Hittites*, p. 34), lequel représente la forme du nominatif avec adjonction de –s ajouté au thème Annuwant-. À l'époque cappadocienne le même NP, selon E. LAROCHE, *ibid.*, p. 34, correspondrait à *an-nu-ú-wa*, sans la suffixation *–ant*.

[147] *Dabâbum* est un emphatique de *qabûm* « dire » qui a le sens de « dire haut et fort », éventuellement de « se plaindre », voire d'« invectiver ».

47	*ma-na-h*[*a-t*]*e*$^{\text{hi-a}}$ *ša a-bu-te*$^{\text{hi-a}}$*-ia i-nu-ma*	les tribulations[148] des générations d'avant moi[149] : à l'époque
48	*a-bu-te-*$^{\text{hi-a}}$*-ia a-na* ugu-*šu-nu in-na-hu-ú*	des générations d'avant moi, (les rois hourrites) avaient fait un pacte de fraternité à leur égard[150],
49	*ù pa-nu-ti-ni a-na* lugal-hi-a *ša* erin$_2$-meš *hur-ri*^{ki} *da-mi-iq*	lors, nos ancêtres (l'avaient été) pour les rois des bandes hourrites ; c'était l'amitié[151] ;
50	*ù a-na bi-ri-šu-nu* nam-erin$_2$ *dan-na*[152]	lors, entre eux[153], un serment fort
51	[*i*]*š-ku-nu-nim-na* lugal *dan-nu ma-na-ha-te*$^{\text{hi-a}}$	ils n'avaient pas manqué d'instaurer[154]. Le roi de premier rang, des tribulations (à son service)
52	*ša pa-nu-ti-ni ù* nam-erin$_2$ *ša bi-ri-šu-nu iš-me-ma*	de nos ancêtres et du serment qui existait entre eux, prit connaissance et,

---

148 La *mânahtum* indique le plus souvent « le mal que l'on se donne pour quelqu'un d'autre », ce qu'exprime éventuellement le fait que le terme puisse désigner les dépenses que le tenancier est susceptible de faire sur une terre qui n'est pas sienne.

149 M. à m., « de mes Pères ».

150 Cela correspond sans doute au *hipšum* de l'époque amorrite ; cf. *Amurru* 3, p. 175.

151 *Damâqum* ne signifie pas « être bon », ce qui est le propre de *ṭiâbum*, mais « prouver sa qualité intrinsèque » ; la racine est ainsi utilisée pour toutes manifestations d'amitié ou de services rendus. Dans les textes de Mari le *mudammiqum* est, de la sorte, « celui qui rend un service », voire le héros militaire, tout particulièrement « l'ancien combattant ». *Damiq* indique ici l'amitié qui existait entre les deux groupes humains.

152 Nam-erim$_2$ (*mâmîtu*) = « serment de vassalité avec clauses d'alliance militaire » est un nom d'époque récente pour la réalité amorrite (*nîšum*) étudiée par J.-M. DURAND, « Précurseurs syriens aux Protocoles néo-assyriens », dans Mélanges P. Garelli, p. 13-71. *UF* 13, p. 205 complète en *dan-na-*<*ta*> parce que *mamîtu* est du féminin ; cf. comm., *ibid.* p. 218. En fait, dès l'époque ancienne, à en croire l'onomastique féminine, le fém. sg. ne semble pas avoir été marqué par un *-at-*, mais uniquement par un *–a* qui était sans doute invariable ; cf. *ayabba*, à la l. 32 qui paraît avoir été également un accusatif.

153 Le *bi-ri-šu-nu* dans un tel contexte est très bien attesté dès Mari, avec une variante *bi-ri-it* si ce n'est pas un suffixe personnel qui s'ajoute. C'est de cette expression que dérive le *bᵊrît* hébreu qui signifie « alliance ».

154 Sans doute une forme à l'énergique, dont le *–na* est posé au ventif.

53	*ù á-ti*[155] *ma-mi-ti ip-ta-la-ah aš-šum a-wa-at*	lors, (lui[156],) respectant[157] les clauses du serment, selon les termes
54	*ma-mi-ti ù aš-šum ma-na-ha-te*^{meš}*-ni šu-ul-mi-ia*	du serment et au vu de nos tribulations à son service, mes présents d'obédience
55	*im-tá-har ù ki-nu-nu ša re-du-ú ša* siskur$_2$	ayant accepté, lors, le *kinûnu* qui suivait (était le moment) des offrandes sacrées ;
56	*ú-šar-bi ù* é *hal-qú ú-te-er-šu*	je (les) offris plus grandement (que prévu) ; lors, la Maison fugitive fut remise de son côté[158] ;
57	*i-na* lú*-ti-ia i-na ki-nu-ti-ia* pàd[159] *an-na-am*	en gentilhomme loyal que j'étais[160], le serment antérieur[161]
58	*az-kur-šu ù* lugal*-ku*	je lui jurai ; lors, me voilà roi.
	(§3)	
	a-na uru *a-la-la-ah*^{ki}	À la ville d'Alalah,

[155] = *idâti*, ou *ittâti* mais on attendrait *idât*, ou *ittât* ; il s'agit de la même expression qu'à la l. 88. Le terme mariote qui rendrait compte de ces réalités est *isiktum*. Il n'est pas impossible que cela en soit ici aussi la lecture. *UF* 13, p. p. 218, lit *it-ti* « Zeichen », mais le sens n'en apparaît pas.

[156] Insertion de « lui » pour indiquer que les actions des l. 53-55 sont attribuées au suzerain, antérieurement (-ta) à celles du vassal (l. 56-58).

[157] *UF* 13, p. 205, traduit à tort « Er fürchtete sich vor dem Inhalt des Eides ». En fait *palâhum* ne signifie que « avoir de la révérence pour quelqu'un ou quelque chose » ; ici il s'agit donc du respect de la chose jurée.

[158] Lisant *utter-šu*(*m*), au D/2 (passif) pour expliquer le nominatif *bîtu halqu*.

[159] *UF* 13 lit à cet endroit l'improbable *ru-an-na-am* (non repris par les dictionnaires), lequel est compris comme « amitié », « freundschaftlich ». *Ibid.*, p. 230, le terme est expliqué comme un accusatif adverbial sur une dérivation non encore attestée de *rūʾu* « Gefährte, Freud » ; je lis pàd avec J. NOUGAYROL, *RA* 45, 1951, p. 153, n. 1.

[160] En m. à m., « selon la noblesse mienne, selon la constance mienne… ».

[161] Pour ce sens de *annûm* renvoyant à quelque chose de déjà connu et qui n'a pas de sens prospectif, attesté dans la langue de l'Ouest depuis Mari jusqu'à Émar, cf. l'index de *LAPO* 18, p. 543. Le serment de la l. 57 n'est que la reprise de la *mamîtu* de la l. 54.

59	lugal-meš *ša* zag-*ia ù* gùb-*ia* ⌜*e*⌝-*li-lu-an-ni-ma*	les rois à ma (frontière) droite et à ma (frontière) gauche ne manquèrent pas de m'apporter leur alliance[162] ;
60	*ù ki-ma šu-nu-ti-ma um-da-ši-la-ku* ki bàd-*šu-nu*	lors, tout[163] pareil à eux, assumant le même rang, moi-même, quand[164] leurs murailles (aux gens d'Alalah)
61	*ša a-bu-te*$^{hi-a}$ *i-na qa-qa-ri tab-ku-ú*	qui dataient des générations antérieures — elles étaient renversées sur le sol[165] —
62	*ù a-na-ku i-na qa-qa-ri ú-ša-at-bu-ú*	d'une part[166], moi, je les eus fait s'élever du sol,
63	*ù a-na-an-tá ú-šaq-qú-ú-šu-nu*	et que, d'autre part, je leur eus donné une hauteur qui puisse résister à un assaut,
64	erin$_2$-meš-*bá el-te-qé ù a-na ma-at ha-at-te*^{ki}	ayant pris la troupe, lors, au pays de Hatti
65	*e-te-li ù* 7 uru-didli-hi-a *aṣ-bat-šu-nu*	étant monté, lors, de 7 villes diverses je m'emparai :
66	uru *pa-aš-ša-hé*^{ki} uru *da-ma-ru-ut-la*^{ki}	la ville de Paššahe, la ville de Damarutla,

---

[162] *UF* 13 lit ici (avec doute) *il-lu-an-ni-ma* ; il s'agit en fait du verbe *alâlum*, pour lequel cf. *ARMT* XXI, p. 288, sur lequel est fait **talâlum*, d'où sont dérivés *tillatum* (« troupe envoyée par un allié ») ou *tillûtum* (« alliance pour laquelle on envoie des troupes » ; cf. l. 74). La finale en *–na-ni-ma* a été comprise comme comportant une forme énergique.

[163] *Kîma… -ma.*

[164] KI = *kîma*, ou *ki-*<*ma*>, comme à la l. 87 ; régit les subjonctifs des l. 62 et 63. bàd = *dûrî* (acc. plur.).

[165] *UF* 13, p. 206 comprend : « die die Väter mit Erde aufgeschüttet hatten » avec « un permansif au sens de la conjugaison avec affixes de l'Ouest-sémitique » (*ibid.*, p. 221). Mais *tabâkum* n'est pas *šapâkum* !

[166] *ù … ù* = « d'une part … d'autre part » ; non seulement il relève les murailles, mais il leur donne une hauteur suffisante pour résister à un assaut. C'est-à-dire que la ville ne peut plus être prise que par un siège en règle. C'est pour cela qu'une ville avec des murailles est dite dès Mari *dan* : elle « est forte », parce qu'elle peut grâce à elles résister à un simple coup de main.

67	uru *hu-làh-ha-an*^{ki} uru *zi-la*< ^{ki} uru> *i-e*^{ki}	la ville de Hulahhân, la ville de Zila, la ville de Yâ[167]
68	uru *ú-lu-zi-la*^{ki} *ù* uru *za-ru-na*^{ki}	la ville d'Uluzila et la ville de Zaruna ;
69	*am-mu-ú* uru-didli-hi-a *aṣ-bat-šu-nu ù ul-lu-ú*	ces diverses villes-là[168] j'annexai ; lors, d'autres
70	*ah-te-pè-šu-nu-ti ma-at ha-at-te*^{ki}	ayant forcées[169], le pays de Hatti
71	*ú-ul ip-hur ù a-na* ugu-*ia ú-ul il-li-ku*	ne mobilisa pas ; lors, contre moi on ne vint pas.
72	*ša lìb-bi-ia e-te-pu-uš šal-la-te*$^{hi\text{-}a}$*-šu-nu*	Ayant réalisé ce que je désirais, du butin sur eux
73	*aš-lu-ul-ma nam-ku-ri-šu-nu bu-še-šu-nu ba-ši-tu-*<*šu*>*-nu*	je fis et, leurs trésors, leurs biens, leurs stocks
74	*el-te-qé ù ú-za-iz a-n*[*a*] erin$_2$-meš *til-la-ti-ia*	ayant pris, lors je le partageai aux troupes de mes alliés,
75	lú-meš *ah-hé*$^{hi\text{-}a}$*-ia*	à mes contribules

[167] Suivant la lecture de *UF* 13, pour obtenir sept villes. Pour Yâ, cf. *SCCNH* 17, p. 507, n. 1.

[168] Ces villes sont très peu connues, sauf la dernière, Zaruna, qui est mentionnée dans les Annales de Hattusili Ier ; cf. *RGTC* 6.1 496 et *RGTC* 6.2, 193. Les lectures proposées pour ces villes par J. A. BELMONTE MARÍN, dans *RGTC* 12/2 peuvent diverger d'ailleurs (« Zi-la » y est ainsi lu « Zi-si », *ibid.*, p. 357, avec renvoi à la classique Sisium et au néo-assyrien Sissû). Ce dernier ouvrage semble se ranger du côté de l'exposé de KÜHNE « Politische Szenerie… », dans H. J. NISSEN et H. J. RENGER, *Mesopotamien und seine Nachbarn*, 1982, sans mentionner l'édition de *UF* 13. Il est possible que Zaruna soit en fait le terme de la « percée » d'Idrimi et que les autres toponymes jalonnent la route qui menait d'Alalah à elle, ce qui expliquerait leur peu d'attestations. Zaruna, elle-même, pouvait être une ville ruinée par la campagne de Hattusili Ier. Elle semble avoir été, en tout cas, hors du domaine hittite proprement dit. On gagne, à la lecture du texte d'Idrimi, l'impression que tout ce qui se trouvait « dans les hauteurs » surplombant la plaine était considéré comme « zone hittite ». Si Zaruna se trouvait bien en Cilicie, Idrimi n'a pas dû aller au delà de l'attaque d'une ville frontière de cette région, ce qui peut expliquer l'indifférence de l'armée hittite et il ne faut pas le faire s'avancer trop loin en Cilicie, comme le montre au contraire la carte de *SCCNH* 17, p. 504.

[169] La différence de traitement est que certaines de celles qui ont été emportées de vive force (*hepûm*) sont gardées (*ṣabâtum*, donc annexées), les autres étant apparemment simplement pillées.

76	ù lú-meš *ib-ru-te*$^{\text{hi-a}}$ *ka-ka*$_4$*-šu-nu-ma*	et à mes compagnons d'armes. Leurs seules armes[170]
77	*a-na-ku el-te-qé ù a-na ma-at mu-ki-iš-hé*^{ki} *at-tu-ur*	(pour) moi-même ayant pris, lors, au pays du Mukiš étant revenu,
78	*ù e-ru-ub a-na* uru *a-la-la-ah*^{ki} uru^{ki}-*ia i-na šal-la-tim*	lors, j'entrai dans la ville d'Alalah, ma ville. Avec le butin (en hommes)
79	*ù i-na mar-ši-tim i-na nam-ku-ri i-na bu-ší ù i-na ba-ši-ti*	et en bétail[171], avec les trésors, les biens et les stocks,
80	*ša iš-tu ma-at ha-at-te*^{ki} *ú-še-ri-du* é *uš*$_{10}$*-te-pí-iš*	que l'on avait ramenés du pays de Hatti vers la plaine[172], (des) demeure(s) se fi(ren)t[173] ;
81	giš-gu-za-*ia ki-ma* gu-za-meš *ša* lugal-meš *ú-ma-ši-il*	Mon trône fut l'égal des trônes des (autres) rois ;
82	lú-meš šeš-meš-*ia ki-ma* šeš-meš *ša* lugal-meš dumu-meš-*ia*	messieurs mes « frères » (furent) comme les « frères » des rois ; mes administrateurs

---

[170] Idrimi se contente apparemment de trophées militaires (dont il a dû faire des ex-voto), laissant tout le butin en hommes, animaux et biens à ses combattants.

[171] À la différence de la l. 78, Idrimi semble ici distinguer entre butin en « hommes » (*šallatum*) et en « bétail » (*maršītum*) ; pour ce dernier terme, cf. *CAD* M/1, p. 296a où le sens est « herds » ; une équivalence de la série *Izbum* donne clairement *mar-ši-tú* = *bu-lu*$_4$.

[172] En m. à. m. : « qu'ils avaient fait descendre ». Le pays hittite est compris comme la région des montagnes qui dominent la plaine syrienne.

[173] Il serait aussi possible de comprendre la forme verbale comme un parfait d'antériorité, comme *passim* dans ce texte, « ayant fait de(s) maisons avec ce que j'ai fait descendre… ». Dans ce cas le récit serait directement attribuable au roi lui-même.

Le Palais se doit, de toute façon, d'équiper les gens qui travaillent sur les terres qu'il leur a allouées ; la pratique existe nettement dès l'époque de la documentation de Mari amorrite. Le é ici ne signifie donc pas le « palais royal » comme semble le comprendre *UF* 13, p. 206 (« Ich baute einen Palast » ; dans ce cas, on aurait sans doute [outre é-gal] une forme G, non Š) mais les maisons qui vont constituer la trame humaine du royaume ; cf. l. 86.

83	*ki-ma* dumu-meš-*šu-nu* *ù* lú-meš *tap-pu-te*$^{hi\text{-}a}$-*ia* *ki*$^{!}$-<*ma*>[174] *tap-pu-te*$^{hi\text{-}a}$-*šu-nu*	(furent) comme leurs administrateurs et messieurs mes « compagnons » (furent) comme leurs « compagnons »[175].
84	*ú-ma-ši-lu-ú-šu-nu* tuš-meš *ša a-na lìb-bi ma-ti-ia*^{ki}	Ils s'égalèrent à eux[176] ; ceux qui avaient (déjà) des habitations à l'intérieur de mon pays,
85	ki-tuš-*šu-nu* du_{10}-ta_{5} *ú-še-ši-ib-šu-nu ša* ki-tuš *la ú-uš-ša-bu*	je leur fis habiter de bonnes[177] habitations ; ceux qui n'en avaient pas (encore)
86	*a-na-ku ú-še-ši-bu-šu-nu* *ù ma-ti*^{ki}-*ia ú-ki-in-nu*	et à qui, moi, j'en fis habiter, lors, ils affermirent[178] mon pays.

---

[174] Le Ù est ici de forme très bizarre et inexplicable ; il vaut mieux le comprendre comme un *ki-ma* incomplet, le *–ma* n'ayant pas été noté par le scribe.

[175] Il s'agit ici d'une hiérarchie sociale très évoluée par rapport à l'époque amorrite que documente Mari. « Fils de roi » est, à l'époque hittite, bien connu comme un titre administratif qui n'inclut pas obligatoirement que l'on appartienne à la famille royale. Je comprends donc « frères » comme ceux qui constituent les grands feudataires du nouveau royaume et que le roi reconnaît comme ses égaux. Les « compagnons d'arme » (on remarque l'alternance de l'*ibru* occidental avec le *tappu* akkadien, laquelle a son écho dans l'épopée de Gilgamesh !) préfigurent les « amis du roi » que l'on connaît surtout, *mutatis mutandis*, pour l'époque récente et, avant tout, autour des rois grecs qui succédèrent à Alexandre.

[176] *UF* 13, p. 206, comprend « Ich machte gleich », en écho sans doute à la l. 81 (mais cf. ci-dessous). Dans ce cas, on n'explique pas la longue finale dans *umaššilû-šunu*. Le texte aurait, en outre, recouru à un *anâku* préposé ou à un *–âku* postposé ; *muššulu* qui signifie « rendre semblable » signifie en fait aussi « s'égaler à » et, dans ce cas, il est suivi de l'accusatif (type : *ûl umaššilû-ka* = « ils ne peuvent pas rivaliser avec toi ! »), d'où la construction par 3 phrases nominales précédentes, car *muššulum* se construit avec l'accusatif ou *ana*, pas avec *kîma*. Peut-être faut-il comprendre aussi l. 81 : « Mon trône (= royaume) fut comme les trônes des autres rois ; il se compara (à eux) ».

C'est la richesse qui leur survient d'un coup du partage du butin fait sur les Hittites suite au renoncement et à la largesse d'Idrimi et de la constitution de leurs « maisons » qui leur permet ainsi de paraître avec autant d'aisance et de s'égaler au train de fortune de ceux qui sont autour des autres rois.

[177] On dirait « meilleures » ; « bonnes » a ici le sens de « qui méritent vraiment de noms d'habitations », c'est-à-dire « bien équipées ».

[178] Ce n'est plus ici une 1re personne à la forme subjonctive, mais une 3e plurielle. Le verbe *kunnum* signifie « donner sa stabilité » à un ensemble. L'expression complète est à chercher dans le *išdî mâtim kunnum*, « assurer la stabilité des fondements du royaume », qui servit de programme de règne à un nouveau roi comme Yasmah-Addu de Mari. On trouve ici l'idée intéressante que la stabilité du

87	*ù ú-ma-ši-il* uru-didli-há-*ia ki-me-e pa-nu-ti-ni-ma ki-ma* A-A-*ni-ma*	Lors, je rendis[179] mes diverses villes exactement semblables à nos anciennes, tout comme lorsque[180] nos Pères
88	á-*te*^{meš}[181] *ša* dingir-meš *ša* uru *a-la-làh*^{ki} *ú-ki-in-nu-ú-ma*	fixèrent les rites réguliers[182] des dieux de la ville d'Alalah et,
89	*ù* šiškur$_2$-hi-a *ni-iq-qí*$^{hi-a}$ *ša a-bi-i-ni ša uš-te-pí-šu-ú-šu-nu*	lors, les offrandes de sacrifices pour nos Ancêtres, celles qui étaient acomplies pour eux,
90	*a-na-ku e-te-ne-pu-uš*$_{10}$*-šu-nu anu*$_x$[183]*-mu-ú e-te-pu-uš*$_{10}$*-šu-nu*	moi-même, je (les) ai faites point par point[184] pour eux ; celles-là-mêmes, les ayant faites pour eux,

---

royaume vient de la sécurité financière et de l'aisance des différentes unités (*bîtum*) dont se compose le pays.

[179] Il n'est pas impossible que *umaššil* soit ici une 3e sg. antéposée à un sujet pluriel : « Lors, mes villes retrouvèrent le statut qu'elles avaient à l'époque de nos ancêtres. »

[180] « Tout comme » rend *kîma …-ma.*

[181] *UF* 13, p. 206, lit *it-te*^{meš} et comprend « die Zeichen », glosé par « (ominöse) Zeichen », *ibid.* p. 225 ; des signes omineux ne semblent cependant jamais avoir été le fait d'une décision humaine, mais toujours divine et transmis comme tels par des devins (devins dont il n'est nullement question ici !) ; je lis donc á-*te*^{meš} = *idâte*, plutôt que *ittâte* ; cf. l. 53, où une lecture *isiktum* est envisagée. Il s'agit ici des rituels constitutifs du rite d'Alalah qui avaient dû faire l'objet d'une rédaction écrite. Le texte semble signifier que l'instauration de ces protocoles de culte remontaient à la fondation de la ville, époque de sa première splendeur. Idrimi ne dit malheureusement pas à quelle époque il pensait, sans doute simplement « à avant ». Le fait, néanmoins, que parmi tous ces rites il y ait celui du *kispum* indique nettement l'époque amorrite et, en même temps, que les rois qui le recevaient étaient tenus pour des dieux de la ville (cf. l. 99 le AN.alam et le commentaire, p. 134). Il est possible que l. 88 les « dieux de la ville d'Alalah » soient exclusivement ces rois défunts, au détriment de toute autre divinité. Ces textes pourraient être ceux où étaient consignés les noms des Ancêtres à commémorer, comme on en trouve pour le *kispum* de Babylone ou à Ougarit et dont les *Chroniques éponymales* de Mari offrent une version développée pour la famille de Ilʾa-Kabkabbu.

[182] « Installer de façon régulière » rend compte de *kunnum* ; cf. pour cet emploi, *CAD* K, p. 166a-b.

[183] Cf. ci-dessus à n. 76.

[184] L'expression rend le sous-système 3 du duratif. Il n'est pas impossible que soit ici exprimé le fait que le culte a été régulier et sans interruption ; il faudrait dès lors le rendre par « sans cesse ».

91	*a-na qa-ti* ^{Id}IM-*né-ra-ri* dumu-*ia ap-ta-qí-id-šu-nu*[185]	les ayant commises au soin d'Addu-nêrârî, mon fils,
92	[[*ma-an-nu-um-me-e* alam-*ia an-ni-na-ti i-na-as-sah*$_x$-*šu*]]	[[Quiconque ôtera à son emplacement cette statue de moi,]]
93	[[*ù pí-ri-ih-šu li-il-qú-ut* AN]] [[*ša-mu li-iz-zu-ur-šu*	lors, que son rejeton détruise le Dieu ! Que Ciel le maudisse !
94	*ša-ap-la-tú* : *er-ṣe-tú pí-ri-ih-šu li-il-qú-ut*	Que la Terre infernale (re)cueille son héritier !
95	dingir-meš *ša* an *u* ki lugal-*ut-šu ù ma-at-šu*^{ki} *lim-du-du-šu*	Que les Dieux du ciel et de la terre prennent la mesure de sa royauté et de son pays !
96	*ma-an-nu-um-me-e ú-na-ak-kàr-šu i-ip-pa-áš-ši-*[*sú*][186]	Quiconque l'altérera[187], se l'effacera,
97	^{d}IM en an *u* ki$^{er\text{-}ṣe\text{-}ti}$ *ù* dingir-meš gal-gal-e-ne *šu-ma-šu*	Que le dieu de l'Orage, maître[188] du Ciel et de la Terre[189] et des grands Dieux, son renom
98	*ù* numun-meš-*šu li-hal-laq*$_x$ *i-na ma-ti-šu*	et sa race, détruise[190] dans son pays !]]

---

[185] La suite du texte se trouve l. 102-104.

[186] *UF* 13, p. 207, lit *i-ip-pa-áš-ši* = « ihr etwas tut », le dérivant apparemment de *epêšum*, ce qui est peu vraisemblable ; outre que la vocalisation verbale serait étonnante, *-ši* n'est pas attendu pour renvoyer à un masculin, après un emploi jusqu'ici régulier de *-šu*. Pour l'idée, cf. A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL, A. R. MILLARD, *La Statue de Tell Fekherye*, 1982, p. 14, l. 28 où l'on trouve *i-pa-ši-ṭu-ni*. La forme IV doit indiquer la participation à l'action = « effacer pour soi ».

[187] *Nukkuru* ici est différent de *nasâhu*.

[188] La définition de ^{d}IM comme « maître universel » fait comprendre que le dieu est en marche vers le titre de Baʿal, voire même s'appelle déjà Baʿal. C'est déjà le cas à Émar ; cela pourrait indiquer, d'ailleurs, une lecture Baʿal-nêrârî, ce qui n'a jamais été envisagé.

[189] *ki-ir-ṣe-ti* comme à Émar ou ki$^{er\text{-}ṣe\text{-}ti}$?

[190] *lîhalliq* à la babylonienne ou faut-il lire *li-hal-laq*$_x$?

	^{I}*šar-ru-wa* dub-sar-tur ìr X XX XXX *ù* ^{d}inanna	Šarruwa, le scribe apprenti[191], serviteur « du dieu de l'Orage, du Soleil, de la Lune »[192] et d'Eštar[193].
99	[[^{I}*šar-ru-wa* lú-dub-sar *ša* AN-alam *an-ni-na-tim iš-ṭú-ru* dingir-meš *ša* an *u* ki	Šarruwa (est) le scribe qui a inscrit cette statue d'un être divinisé. Puissent les dieux du Ciel et des Enfers,
100	*li-bal-li-tú-ú-šu li-na-ṣa-ru-šu lu-ú* sig$_5$-*ú-šu* ^{d}utu en *e-lu-ti*	le sauver de la mort, le protéger[194] ; puissent être amicaux[195] pour lui le dieu-Soleil d'en-Haut[196]

---

[191] Pour cette traduction, cf. commentaire, p. 131.

[192] Pour une autre traduction : X-XX-XXX = Addu-nêrârî, cf. commentaire, p. 132.

[193] Telle devait être la véritable dernière ligne de la tablette rédigée sur ordre d'Idrimi.

[194] *li-na-ṣa-ru-šu* = *linaṣṣarû-šu* ; il s'agit d'un optatif construit sur la forme D inaccomplie du verbe ; cf. à EA : *li-na-aṣ-ṢUR*, à lire *li-na-aṣ-ṣár* ; tous les optatifs semblent dialectalement construits sur des formes inaccomplies. Le phénomène commence, en fait, à Mari dans la correspondance féminine, comme le montre *ARM* X 54 : 15, *li-ta-na-al-la-a-ak*. Il est très intéressant de voir qu'il s'agit là d'une lettre envoyée au tout début du règne par Addu-dûrî, au moment où cette dernière revenait avec son fils Zimrî-Lîm apparemment de la région de l'Oronte où les Mâr Simʾal chassés de Mari par les conquêtes de Samsî-Addu avaient dû trouver refuge ; cf. pour cette problématique *FM* VII, p. 66-67. Il se pourrait donc qu'Addu-dûrî ait continué à cette époque à parler à Mari les façons de langage dont elle usait dans le grand Ouest et que le scribe les ait reproduites fidèlement, voire, qu'elle ait écrit elle-même le document.

On remarquera dès lors que la forme de Mari montre un allongement que n'indiquent pas celles d'Alalah IV. Il est possible que cet allongement ait été en fait constitutif car à la l. 12 d'*ARM* X 54, l'itératif I/3 n'en indique pas. Il est pour l'heure néanmoins impossible de savoir si c'est de l'akkadien « contaminé » (mixte) et à partir de quoi, ou un vrai dialectalisme. Il est sûr en tout cas qu'il s'agit d'un idiolecte de l'Oronte.

[195] *lu-ú* sig$_5$-*ú-šu* = *lû damqû-šu*(*m*)

[196] En = *bêlum* est pris non pas au sens de « maître », mais comme un pronom emphatique ; cf. ci-dessus p. 135, n. 117.

101	*ù šap-li-ti* : EN *lu-ú e-ṭim-mi lu-ú* ti-la-*šu*	et celui d'en-Bas[197], qu'il (ne) soit (plus que) fantômes, (ou) que ce soit pendant sa vie[198] !]]
102	mu XXX-kam-meš lugal-*ku*	la 30e année où je suis roi[199] :
103	*ma-na-ah-ti-ia a-na* dub-*ia aš-ṭú-ur li-t*[*à*]*k-kál-šu-nu*	le mal que je me suis donné je (l')ai rédigé pour (qu'existe) une tablette (parlant) de moi[200] afin qu'elle les (= mes descendants) rendent confiants[201] .
104	*ù a-na* ugu-*ia li-ik-ta-na-ra-bu*	Lors, qu'ils ne cessent de faire des prières pour moi !

[197] *šaplîti bêl,* cf. l. 94 où l'on a de façon inversée *ša-ap-la-tú* : *er-ṣe-tú* ; il est néanmoins possible qu'il s'agisse d'une simple anticipation de graphie et qu'il faille restaurer *bêl šaplîti.* La construction est en chiasme, *eṭimmû* renvoie à *bêl šaplîti* et *balṭuššu* renvoie à *bêl elûti. UF* 13, *op. cit.*, p. 207, a compris de façon peu grammaticale *bēl lu-ú e-ṭim-mi* comme « der Herr fürwahr auch der Totengeister ». L'*etimmu* désigne le mort qui reçoit un culte familial à Émar.

[198] En lisant *balṭuššu* (ou *balṭût-šu,* sans assimilation ?) = « pendant sa vie », « lui étant encore vivant » ; on dirait à Mari *balṭûssu* ; *UF* 13, p. 207, lit *uballaṭ-šu.*

[199] *UF* 13, p. 207, « Dreissig Jahre war ich König ». C'est, en fait, la suite de la l. 91.

[200] *UF* 13, p. 207, comprend « auf meine Tafel », mais pourquoi *ana* à la place de *ina* ?

[201] *li-t*[*à*]*k-kál,* non sûr, mais de lecture vraisemblable ; il s'agit d'un optatif construit sur l'inaccompli. *UF* 13, p. 207, lit *li-dàg-galu-šu-nu* et comprend « Man möge sie betrachten ».

« Yahweh was with him »

A Royal Theme in the Story of David's Rise

Steven L. McKenzie

Description of the young hero David

As long recognized, the story of David in the biblical books of 1–2 Samuel readily divides into two parts of approximately equal length relating his rise and his reign. The former, the story of David's rise, is perfectly suited to the topic of this colloquium, and especially to this segment on the hero as kingdom founder.

One of the tales about David's origins related in the story of David's rise contains a kind of job recommendation from a servant of Saul: « I have seen a son of Jesse the Bethlehemite, who knows how to play. He is a powerful nobleman, a warrior, eloquent, and a handsome man. And Yahweh is with him » (1 S 16,18). This description provides a proleptic synthesis of the character and talents of David as they are presented in the subsequent narrative. As such, it merits close scrutiny for our consideration of David as the young hero and will serve as the outline for my consideration of this *topos* in the Bible's account of David in 1–2 Samuel.[1]

« A son of Jesse the Bethlehemite … a powerful nobleman (*gibbôr ḥayil*) »

The reference to David's father, Jesse, here and elsewhere in the David story, without further description suggests that he is to be understood as a man of some prominence. This is supported by his mention in the context with the elders of Bethlehem (1 S 16,4-5). David's description as a *gibbôr ḥayil* accords with this understanding of his father's prominence. The expression *gibbôr ḥayil* is ambiva-

[1] This paper draws heavily on my work *King David: A Biography*, New York, Oxford University Press, 2000, especially p. 51-67.

lent, perhaps deliberately so, and might refer either to military might or to social standing and wealth. Since David is next called a « man of war » (*ʾîš milḥāmāh*), *gibbôr ḥayil* is probably best seen here as having the latter sense of social standing and affluence. Hence, I have translated it « powerful nobleman ». Without denying the ambiguity connected with David's origins in Samuel, it is striking that the text here seems to portray him as coming not from poverty and obscurity but from prominence and perhaps wealth.

There is also ambiguity when it comes to the narrative's portrait of David's extended family. First, depending on the reference and the interpretation, David has either six or seven brothers.[2] Does the narrative, then, portray him according to the folkloric motif of the favored seventh son, or is the point rather to emphasize his lowly beginnings and unanticipated blessing from Yahweh by making him the eighth son?[3] Second, there is the question of the role played by David's family members in his career. David's brothers, for instance, are virtually absent from this role in Samuel.[4] His nephews, the notorious « sons of Zeruiah »,[5] are among his most ardent supporters once he becomes king of Judah. But before that moment, they also are essentially absent from the narrative.[6] If the presence and support of family is part of the theme of the young hero, David would be atypical. But perhaps the point in Samuel is that David's rise was effected by Yahweh in support of his internal qualities rather than because of family or other human agents.

---

[2] 1 S 16,6-10 states that Jesse had seven of his sons pass in front of Samuel the prophet before David is fetched and anointed, though this has been interpreted as anticipatory. 1 S 17,12 attributes eight sons to Jesse. Both of these texts name only three brothers other than David. However, the genealogy in 1 Ch 2,13-15 lists six brothers by name with David as the seventh.

[3] W. BRUEGGEMANN, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia, Fortress, 1985, p. 27.

[4] The only other identification of a brother of David accompanying him in his later rise and reign is in 2 S 21,21, where Jonathan the son of David's brother Shimea kills a polydactyl Philistine.

[5] This relationship also is not without ambiguity, as the identity of Zeruiah is open to question. See the discussion in MCKENZIE, *King David*, 54-55.

[6] The single exception is 1 S 26,6-11, where Abishai is mentioned as a foil to David's pious refusal to extend his hand against Saul because he is Yahweh's anointed.

« who knows how to play (*yôdēaʿ naggēn*) »

This portion of David's *curriculum vitae* refers to his musical talent. Saul seeks a musician to comfort him from the tormenting evil spirit sent by Yahweh (1 S 16,14-23). Music in antiquity was reputed to be able to ward off evil spirits.[7] It seems to have been an integral part of the ancient warrior culture as well, both in celebrating victory and in lamenting the fallen.[8] Music appears in both roles in the story of David's rise. As Saul's musician and comforter, David is ironically the cause of his anguish. The song of the women of Israel celebrating David's military prowess (« Saul has slain his thousands and David his ten thousands ») is what sparks Saul's jealousy (1 S 18,6-9). His attempt to kill David, who is playing the lyre in an effort to comfort him (1 S 19,8-10) marks their decisive separation.[9] David mourns Saul's and Jonathan's passing by intoning, « How the mighty have fallen », which he orders be taught, along with the rest of his lament, to all the people of Judah (2 S 1,17-27). David's role as a musician, therefore, encapsulates the key moments in his gradual replacement of Saul. In later tradition it comes to have an even greater place in the memory of the hero, as David is celebrated in the books of Psalms and Chronicles and in post-biblical literature as the Psalmist *par excellence*.

« a warrior (*ʾîš milḥāmāh*) »

The quality of warrior is probably the first thing one imagines for a young hero. It is also the quality that most endeared David to Israel

[7] A. COOPER, « The Life and Times of King David According to the Book of Psalms », in R. E. FRIEDMAN (ed.), *The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism* (HSS 26), Chico, CA, Scholars Press, 1983, p. 117-131.

[8] Cf. M. S. SMITH, « The Ugaritic Baal Cycle and Warrior Culture in Early Israel », unpublished paper presented at Yale University, Feb. 18, 2009.

[9] There are two versions of the « spear incident » in 1 S 18,10-11 and 1 S 19,8-10. The former is one of a series of additions in the MT that are absent from the superior text preserved in the LXX. The additions have confused the original order of the stories that can be seen in the LXX, according to which Saul first attempts to get rid of David through subtle means and only resorts to an overt attempt on his life when subtle measures have failed. Saul's direct attempt to kill David with his spear in 1 S 19,8-10 leads David to separate himself from Saul once for all. For fuller discussion and reconstruction of what appears to be the order of episodes in the original narrative see MCKENZIE, *King David*, p. 77-83.

in the story of the young hero and in continuing tradition about him. The « Goliath » legend (1 S 17), already in conflated form, is the most famous of the traditions in the Hebrew Bible about David's origins.[10] As suggested by the women's song, David's success on the battlefield is what leads all Israel and Judah to love him (1 S 18,5.16.30). « Love » here implies political and military loyalty.[11] His success captures the affections of the crown prince, Jonathan (1 S 18,1-4), and leads to his marriage with Saul's daughter, Michal (1 S 18,20-29). The prophets and priests aid David when Saul pursues him (1 S 19,18-24; 21,2-8). Such statements are hyperbolic, of course, for if everyone in Saul's kingdom, particularly his army, so strongly favored David, how could Saul have mustered anyone to march against him? And why did Jonathan die at Saul's side if his loyalties were really with David? Moreover, apart from the Goliath legend, there is no story that describes David's expertise in combat, with the exception of one in which he tires and is almost killed (1 S 21,15-17). These difficulties aside, David's success in Saul's army and then as a mercenary leader indicates that the reader is to envision him as a savvy military commander and strategist as much as an energetic and clever individual warrior.

« eloquent (*nᵊbôn dābār*) »

The next descriptor, « eloquent » or « clever of speech », incorporates such qualities as intelligence, persuasiveness, and charm. The combination of these qualities contributes to David's popularity in the narrative. Even Saul is said to have loved him at the beginning (1 S 16,21). To be sure, David is depicted as eloquent on several occasions, as for example when he convinces the Philistine Achish

---

[10] This tale, which appears simple on the surface, has a complex history of development. I regard the MT as conflate and the LXX as the more primitive version. However, a number of other scholars consider the LXX a secondary abbreviation. See MCKENZIE, *King David,* p. 199, n. 1 for bibliography. Note especially the book by D. BARTHÉLEMY, D. GOODING, J. LUST, and E. TOV, *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism* (OBO 73), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

[11] W. L. MORAN, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », *CBQ* 25, 1963, p. 77-87; J. A. THOMPSON, « The Significance of the Verb Love in the David – Jonathan Narratives in 1 Samuel », *VT* 24, 1974, p. 334-338.

of his loyalty to him in betrayal of Israel and Saul (1 S 28,2; 29,8). The writer here makes clear that David's speech is duplicitous. The reader recognizes that David's « lord the king » to whom he pledges loyalty is Saul, and the enemies against whom he wishes to fight are the Philistines (1 S 29,8). Achish is cast as too stupid and gullible to discern David's true meaning, which he would nonetheless discover in the heat of battle (1 S 28,2). There is also considerable rhetorical skill and some ambiguity displayed in David's speeches to Saul on the occasions when he refuses to « extend his hand against Yahweh's anointed » (1 S 24,8-15; 26,17-20). David's ostensible self-deprecations as a flea, a dead dog, and a bird of prey (1 S 24,14; 26,20), for instance, have an edge to them. Do they describe how David regards himself before Saul or how badly Saul underestimates David?

« a handsome man (*ʾîš tôʾar*) »

David's handsomeness may also be an element of his charm in the story, especially where Saul, Jonathan, and Michal are concerned. He is elsewhere described as ruddy, with beautiful eyes and pleasing (« good ») appearance (1 S 16,12). However, nothing more is said about David's physical appearance in Samuel. It may be that this quality could not play as great a role for David as it might for other young heroes, because physical appearance is part of the contrast that the narrative builds between Saul and David. Saul, on the one hand, is tall and handsome, such that there is no one like him (1 S 9,2; 10,23-24). Even Samuel is beguiled by the Saul-like appearance of David's oldest brother, Eliab, while Yahweh, who « looks upon the heart », chooses David (1 S 16,6-7). Thus, while acknowledging David's physical attractiveness, perhaps as a kind of standard feature for a royal figure, the narrative gives priority to his inner character as qualifying him for kingship over Israel.

« And Yahweh is with him (*wᵊyhwh ʿimmô*) »

This final item in David's resumé is by far the most important for the story of his rise. As WEISER pointed out over 40 years ago, this is

the primary Leitmotif of the story of David's rise.[12] David is the « man after God's own heart » (1 S 13,14) chosen by Yahweh as the *nāgîd*, the one who will replace Saul as king. His summoning from the flock to be anointed (1 S 16,1-13) uses the metaphor of the king as shepherd to allude to his future. At his anointing, Yahweh's spirit comes upon David (1 S 16,13). At the same point in the narrative, an evil spirit from Yahweh comes upon Saul, leaving him in need of David's musical talents (1 S 16,14).[13] A contrast between Saul and David is then built throughout the narrative in several other respects, including those of physical appearance and military success noted earlier. The leading motif of the story emanates not only from the pen of the narrator but also from the mouths of characters along the way. Jonathan (1 S 20,14-15), Abigail (1 S 25,29-31), Samuel (1 S 28,17), and even Saul (1 S 24,20), recognize that Yahweh is with David and that David will succeed Saul.

Yahweh consistently responds to David's inquiries and directs his steps throughout the narrative. This is especially the case after Abiathar brings him the ephod, the priestly instrument for divining (1 S 23). Saul's inquiries, in contrast, are not answered. In fact, Abiathar comes to David because Saul has destroyed his village of Nob and annihilated Abiathar's priestly family residing there. Through divination Yahweh repeatedly keeps David from falling into Saul's hands. Once, Yahweh even uses prophecy as a weapon, causing Saul to go into a prophetic trance in order to prevent him from seizing David (1 S 19,18-24). On other occasions, Yahweh's protection of David is more subtle. When Saul has David trapped behind a hill with contingents of his army coming around it from both directions to attack, Saul is summoned away at the last moment to deal with a Philistine invasion. Yahweh even protects David from himself. Just as he finishes uttering an oath to wipe out all the males in the household of the wealthy Calebite, Nabal, who has insulted him, Nabal's wife, Abigail, appears bringing David the gift he requested and dissuading him from violence (1 S 25,21-31). David later acknowledges that Abigail was sent by Yahweh to

---

[12] A. WEISER, « Die Legitimation des Königs David: Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg », *VT* 16, 1966, p. 325-354.

[13] The story of David's anointing (1 S 16,1-13) is likely a late addition to the David story, as indicated in part by the fact that the notice of Yahweh's spirit coming upon David precedes that of its departure from Saul (1 S 16,14).

prevent him from shedding innocent blood and thereby tarnishing his future reign (1 S 25,32-34).

Along with the positive theme of Yahweh's constant protection and guidance of David, there is, as WEISER observed, an accompanying defensive move on the part of the narrative to shield David from any potential marks against his character. This defensive strategy is especially apparent in the section of material leading up to Saul's death in 1 S 24–31. Here, there is a constant and persistent effort to distance David from any hint of involvement in the king's ultimate demise. In 1 S 24 and 1 S 26, David twice refuses to kill Saul when he has the chance because as Yahweh's anointed he is sacrosanct; how then could David have ultimately played any part in Saul's fall? In 1 S 27, David fools the Philistines into thinking he has gone over to them and alienated himself from Israel, but his loyalty remains with Saul and Israel. The appearance of Samuel's ghost in 1 S 28, summoned by Saul, who no longer has recourse to Yahweh, announces that Saul's fate, as determined by Yahweh, is to join him in the underworld the next day.[14] As the battle approaches in 1 S 29, the Philistines, wary of David's presence among them, dismiss him, so that the narrative in 1 S 30 places him a full three days' distance from the battlefield when the two forces collide. Then, afterward in 2 S 1, when David learns of the deaths of Saul and Jonathan, he mourns profusely and executes the man who claims responsibility for administering the *coup de grâce.*

The title of WEISER's article, « Die Legitimation des Königs David », captured the sense of what he and most biblical scholars since have seen as the purpose of the story of David's rise. The idea that the reign of an ancient Near Eastern king would be legitimated by appeal to divine selection is hardly revolutionary. Nevertheless, the legitimating function of the David story causes serious headaches for biblical scholars working to understand the composition of this material and the history behind it. Let me sketch these matters briefly in closing.

---

[14] The story about the medium at Endor in 1 S 28,3-25 is probably an addition, as indicated above all by its acquaintance with the story of Saul's rejection in 1 S 15, which, along with 1 S 16,1-13, is later. For further detail see J. VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven – London, Yale University Press, 1983, p. 261-264. Nevertheless, it fits well with the theme of 1 S 24–31.

Drawing on previous scholarship, WEISER assumed the existence of an independent *Aufstiegsgeschichte* (AG) underlying the present story. Here, three questions arise. First, if there was such a document what was its genre? While its tone and function resemble other so-called « royal apologies » from the ancient Near East,[15] it is not autobiographical as these are. Nor is it annalistic as such works tend to be,[16] but is much longer and more story-like, relating conversations behind closed doors and the private thoughts of characters. On the other hand, the proposal that the story of David's rise is a collection of folk tales and traditions comparable to Greek legends and hero stories,[17] fails to account adequately for the extent to which the legitimation of David is integral to the narratives throughout it.[18]

Second, what was this document's extent? The story of David's rise is not self-contained but depends on the foregoing material about Saul.[19] Moreover, the signs of the theme of legitimation noted by WEISER—Yahweh's favoring of David over Saul, Yahweh's presence with David, Yahweh's defeat of David's enemies—continue

---

[15] See H. TADMOR, « Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature History » in H. TADMOR and M. WEINFELD (eds.), *History, Historiography, and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem – Leiden, Magness – Brill, 1983, p. 36-57.

[16] Observed by VAN SETERS, *In Search of History*, p. 119.

[17] S. ISSER, *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature* (SBLSBL 6), Atlanta, SBL, 2003.

[18] To illustrate, at the end of the stories in 1 S 24 and 1 S 26 there are brief speeches by Saul explicitly recognizing or alluding to David's succession: « Now I know that you shall surely be king, and that the kingdom of Israel shall be established in your hand » (1 S 24,20); « Blessed be you, my son David! You will do many things, and will succeed in them » (1 S 26,25). WEISER argued that both were additions by the author who assembled the AG because Saul's words are not fulfilled within the stories themselves. But there are no good literary indications supporting WEISER's contention. Granted, the two stories seem to be variants. But as they now stand, they point ahead to David's kingship. Furthermore, even without Saul's speeches, the legitimizing function of the stories remains clear: David did not kill Saul when he had the chance; his succession of Saul is due to divine election not personal ambition.

[19] VAN SETERS, *In Search of History*, p. 270. RÖMER also includes the Saul material in the story of David's rise. Cf. Th. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London – New York, T&T Clark, 2005, p. 97, 147.

beyond the usual border of the hypothetical AG into the so-called « Succession Narrative ».[20]

Third, when and why was the AG written? The story of David's rise is part of the Deuteronomistic History (DtrH), which was completed after the Babylonian exile when the kingdom of Judah had ceased to exist. How does one explain the presence of a pro-Davidic document in such a work? If the AG was a source document, why is it so completely integrated into the present DtrH? If it is a source, when was it written?[21] Was its purpose to legitimate David or the Davidic dynasty?[22]

Finally, can the story of David's rise, whether based on an older source or not, tell us anything about the historical David? Given the story's legitimating function, it seems unlikely that a writer would invent allegations against David just to try to counter them—

[20] 2 S 8,6.14 refer to Yahweh giving David victory wherever he went. Other statements in the subsequent chapters continue the theme of Yahweh's presence with David and the latter's legitimation. Joab asks that Yahweh do what seems good to him (2 S 10,12), and the defeat of the Ammonites follows. The wise woman of Tekoa expresses the wish that Yahweh be with David (2 S 14,17). After Absalom's defeat, the messenger Ahimaaz announces to David that Yahweh has delivered up those who rebelled against him (2 S 18,28). An especially important set of remarks comes from the Saulide, Shimei, who proclaims that Absalom's revolt is Yahweh's vengeance for « the blood of the house of Saul » (2 S 16,8). His words challenge the claim of the AG as to whether Yahweh is on David's side after all. The challenge is answered by Absalom's defeat. In fact, David expresses the hope that Yahweh will repay him with good for Shimei's cursing (2 S 16,12), and his return and second encounter with Shimei justify him (2 S 19,18b-23). He tells Zadok and Abiathar that Yahweh will restore him to Jerusalem if he finds favor with his god (2 S 15,25), and he is restored. When he learns of Ahithophel's defection, he prays Yahweh to thwart his advice (2 S 15,31). Hushai's immediate appearance (2 S 15,32-37) suggests what the writer later makes explicit—Yahweh was behind the defeat of Ahithophel and Absalom (2 S 17,14).

[21] While most scholars who have argued for the AG as a source document have dated it to the tenth century, RÖMER finds the origin of the AG during the seventh century reign of Josiah, contending that low literacy rates and the lack of a developed monarchic state make a date prior to the eighth century impossible. See RÖMER, *Deuteronomistic History*, p. 45-46, 95-96.

[22] WEISER argued for 2 S 7 as the conclusion of the AG because of its close link of dynasty and temple and thus did not distinguish between David as individual and the Davidic dynasty. MCCARTER, though, argued that the AG must be Davidic or Solomonic because the charges it seeks to counter are charges against David himself, not his dynasty. See P. K. MCCARTER, *I Samuel* (AB 8), Garden City, NY, Doubleday, 1980, p. 27-30.

especially without following a clear, established literary genre. If it is not pure fiction, our choice would seem to be to accept its claims about him basically at face value or to weigh them critically. Going by analogy to the careers of other ancient Near Eastern rulers who are also heroes, is seems possible, perhaps even likely, that the Bible's story of David has some basis in historical fact. How we separate fact from fiction is the challenge—a challenge that highlights the richness of the Bible's portrait of the young hero David.

Steven L. MCKENZIE
Rhodes College (Memphis, USA)

Saul Ben Kish, King of Israel, as a 'Young Hero'?

Diana EDELMAN

Introduction

Is Saul ben Kish, the person portrayed in the Hebrew Bible to have become the first king of Israel, depicted in a way that can be described as 'heroic' either by a contemporary audience or by an ancient Judahite, Judean, or Jewish one? Since the focus of this volume of collected essays is specifically on the 'young hero', this question can be narrowed even further: is the account of Saul's rise to power in 1 S 9,1–11,15 framed in such a way that we are meant to identify him as a young, royal hero? For when we pick up his story after his coronation in the Battle of the Michmash Pass in 1 S 13–14 he already is an established king with a son and heir to the throne who is old enough to lead troops in war. Thus, our discussion must focus on events narrated up to, and including, his coronation in 1 S 11, with 1 S 12 being omitted, due to its nature as a summary of the end of the era of the Judges that focuses on the ills of office but not on Saul directly.

What traits would typify a young hero more generally, and are they different in the case of a royal hero vs a non-royal one? Does the stereotypical hero differ from the stereotypical lone-wolf, beserker warrior hero[1]? Here we enter the turbulent waters of

---

[1] L. FARNELL identified seven hero types: hieratic hero-gods of cult origin, sacral heroes associated with a god, perhaps as priest, secular figures who eventually become fully divinized, epic heroes, fictitious eponyms and genealogical heroes, functional and cultural daemons, and real men who are made heroes after their deaths and given minor cults (*Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* [Gifford Lectures 1920], Oxford, Oxford University, 1921). G. S. KIRK notes it has merits as a schematic analysis though not as a scheme for practical categorization, since some heroes fall into multiple categories or do not belong clearly to any single category (*Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* [Sather Classical Lectures 40], Cambridge, Cambridge University, 1971, p. 175-176). He provides no structural analysis of hero myths but notes that three themes tend to be found in heroic quest, task, or adventure or stories: 1) attempts to get rid of a

comparative mythology and folklore studies, and the answers vary, as well as the underlying theoretical presuppositions. We must also bear in mind whether or not we can establish that the authors, compilers, and editors of the Hebrew Bible drew on a native tradition of hero stories, and what the constituent elements of such a tradition might have looked like[2]. I will leave aside the issues of oral vs written composition, transmission and *Sitze im Leben*, given time and space constraints. I will only note that it is now recognized that compositional motifs, plots, and modes of characterization and story-building found in myths and folktales can be used by authors producing written literature as well. In theory then, if hero stories tended to originate and be transmitted orally, there is nothing that would have prevented either their subsequent recording in a frozen, written form or their free composition in writing from the beginning, if a scribe wanted to portray a character or historical figure as a hero[3].

---

rival by setting impossible and dangerous tasks; 2) fulfilling a task or quest, sometimes with the help of a god or a girl, and 3) contests for a bride, for kingship, or for honour (p. 188-189).

[2] For some relevant attempts to define such a category, see for example D. IRVIN, *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East* (AOAT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1978; H. JASON and A. KEMPINSKI, « How Old are Folktales? », *Fabula* 22, 1981, p. 1-27 (5-6); G. MOBLEY, *The Empty Men: The Heroic Tradition of Ancient Israel* (Anchor Bible Reference Library), London, Doubleday, 2005. For a review of the field of folklore studies in relation to biblical studies, see S. NIDITCH, *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters,* Chicago, University of Illinois Press, 2000, p. 1-22. Although her book focuses on the trickster or underdog type of hero, she feels no obligation to present the reader with what might be typical motifs, themes, functions, or structural elements in such tales. Perhaps, however, she would classify my efforts to do so as a wooden or mechanistic attempt to force a biblical text into a pattern derived from non-native examples (p. 7). I was unable to access her book until after I had written and delivered this paper.

[3] See conveniently, P. G. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Study* (JSOTSup 6), Sheffield, Sheffield Academic, 1988, p. 51-65; 90-97. For a case study examining differences between oral vs written popular accounts, using contemporary materials not relating specifically to the hero tale, see L. DANIELSON, « Toward the Analysis of Vernacular Texts: the Supernatural Narrative in Oral and Popular Print Sources », *Journal of the Folklore Institute* 16, 1979, p. 131-154. Presumably, this would also have been the case with ancient writers, including the biblical writers, where story telling dominates in the written materials and may well have been the source of standard patterns used to describe various events. S. NIDITCH

Traits of the Hero in Myths and Folktales

1. The Hero, Usually a Royal Hero

The definition of the traits and structural elements found in storylines involving heroes vary in specificity and contents. The earliest attempt to define a common hero plot was made by the anthropologist E. TYLOR in 1871, who claimed three core elements: a hero is 1) exposed at birth, 2) saved and raised by other humans or by animals, and 3) becomes a national hero as an adult[4]. This was already greatly expanded in 1876 by G. VON HAHN, on the basis of 'Aryan' hero tales, to include 13 elements arranged under three main headings: birth, youth, and return, with a fourth section entitled 'subordinate figures'. 1) The principal hero is illegitimate, 2) born to a mother who is the daughter of a native prince and 3) a father who is a god or stranger. In his youth, 4) a parent receives an omen, leading to 5) the hero's exposure. He is 6) suckled by animals and 7) reared by a childless herdsman. He displays 8) the arrogance of youth and undertakes 9) service abroad. 10) He returns to his original home triumphant, 11) defeats the persecutor, frees his mother, and becomes king. 12) He founds a city, and 13) dies extraordinarily. There are three subordinate figures: 14) the hero is slandered or incestuous and dies young; 15) an injured servant is avenged or takes vengeance; and 16) a younger brother is murdered[5].

A close variation of this proposal was made by the psychoanalyst O. RANK in 1914, apparently without knowing the work of VON HAHN. He focused on the young hero, from birth to young adulthood, when he establishes himself in a career and with a mate. This is the segment of life particularly germane to the current collo-

---

notes, however, that although the Bible is traditional literature, the roots of traditional biblical style need not necessarily be sought in oral literature (*op. cit.,* p. xvii). It might be better to see oral and written story telling to be a continuum, sharing techniques, rather than trying to trace a 'source' and 'secondary application'.

[4] E. B. TYLOR, *Primitive Culture, Volume I* (1st ed.), London, Murray, 1871, p. 254-255.

[5] G. VON HAHN, *Sagwissschaftliche Studien,* Jena, Mauke, 1876, p. 340.

quium's topic[6]. The hero is 1) the offspring of distinguished parents, usually a king, but the conception involves difficult circumstances like earlier barrenness or secret conception due to external obstacles. 2) During or before the pregnancy, a dream or oracle announces the child will be a danger to his father after birth. 3) After birth, the baby is usually placed in a box and set adrift in water. 4) He is saved by animals or humble humans and nursed by either a female animal or woman. 5) When he grows up he finds his birth parents by various paths and circumstances. 6) He kills his father and is acknowledged, achieving rank, usually kingship, and honour[7].

The elements that could be included in a hero tale were expanded further by Lord RAGLAN in 1936, who proposed a 22-step hero pattern for royal heroes, derived from myth and tied explicitly by him to ritual. We need only concern ourselves with his first 13 elements since we are focusing on the 'young hero'. 1) The hero's mother is a royal virgin and 2) his father is a king, 3) often a near-relative of the mother. 4) The circumstances of the hero's conception are unusual and 5) he is also reputed to be the son of a god. 6) At birth, his father or grandfather tries to kill him, but 7) he is removed to safety and 8) reared by foster-parents in a far country. 9) Nothing is told of his childhood. 10) On reaching manhood he returns or goes to his future kingdom and 11) is victorious over the king and/or a giant, dragon, or wild beast. 12) He marries a princess, often the daughter of his predecessor, and 13) becomes

---

[6] The pattern suggested by J. CAMPBELL will not be considered because it explicitly is to apply to the second half of life, once a person has reached adulthood and become established in his hometown and world. It begins in young adulthood, when the hero leaves the familiar and his parents to explore a new region of treasure and danger, where he will marry [a female goddess], try to find approval and love from a male authority figure [god] by trusting him but ends up killing him. Eventually, he must leave behind his newly adopted world and return home, where he will bring what he has acquired or learned in the outside world to his old world, the kingdom of humanity, which will renew the old kingdom. The hero inevitably becomes a seer who gains knowledge of the status of the everyday world (*The Hero with a Thousand Faces,* New York, Pantheon Books, 1949). For a critique, see R. E. SEGAL, *Hero Myths: A Reader,* Oxford, Blackwells, 2000, p. 16-23.

[7] O. RANK, *The Myth of the Birth of the Hero* (trans. from German by F. ROBBINS and S. E. JELLIFE, Nervous and Mental Disease Monograph Series 18), New York, Journal of Nervous and Mental Disease, 1914. For a critique, see R. E. SEGAL, *op. cit.*, p. 13-16.

king[8]. Although he does not appear to have been familiar with RANK's work since he makes no reference to it, he has identified a fairly close set of elements. RAGLAN asserts that royal heroes must engage in a contest of physical strength or wits as a test to prove their worthiness to be king. This normally takes place during a journey or immediately after arrival at the intended destination. If it involves a battle, the hero never employs tactics or 'generalship'; instead, he hews his way through the enemy ranks until he defeats them single-handedly or meets in single combat the opposing hero he is to kill, usually the king whom he is to succeed[9].

The folklorist V. PROPP identified a 31-element syntax underlying Russian fairytales that moved the study of folkloristic texts beyond that of content and motifs and themes to structural analysis[10]. While first published in Russian in 1928, it was not translated and made known to the West until 1968. Since his work focused on one type of Russian story only, its applicability to other oral genres and cultures has been questioned[11], even though no definitive answers have been provided by further work.

---

[8] Lord RAGLAN, *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama* (Thinker's Library), London, Watts & Co., 1949 (1936), p. 138. For a critique, see V. COOK, « Lord Raglan's Hero—A Cross Cultural Critique », *Florida Anthropologist* 18, 1965, p. 147-154; R. E. SEGAL, *op. cit.*, p. 23-26.

[9] Lord RAGLAN, *op. cit.*, p. 194-195, 270.

[10] V. PROPP, *Morphology of the Folktale* (2nd rev. ed; American Folklore Society Bibliographical and Special Series 9 [revised 1968]; Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics 10 [revised 1968]), London, University of Texas, 1968 (1928 original; 1958 English ed.).

[11] While V. PROPP relied on the collection of Russian fairytales made by A. N. AFANÁS'EV for his analysis, A. DUNDES has observed: 'Many, if not all of the tales are Arne-Thompson tale types and thus Propp's analysis is clearly not limited to Russian materials (« Introduction to the Second Edition », in V. PROPP, *op. cit.*, p. xi-xvii [xv]). For critiques of his work, see for example, C. LÉVI-STRAUSS, « l'analyse morphologique des contes russes », *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3, 1960, p. 122-149; J. L. FISCHER, « The Sociopsychological Analysis of Folktales », *Current Anthropology* 4, 1963, p. 235-273, 285-295 (288-290); A. TAYLOR, « The Biographical Pattern in Traditional Narrative », *Journal of the Folklore Institute* 1, 1964, p. 114-129 (126-127); and B. G. NATHHORST, *Formal or Structural Studies of Traditional Tales. The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alna Dundes, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach* (trans. D. BURTON, Stockholm Studies in Comparative Literature 9), Stockholm, Almqvist & Wicksell, 1969.

PROPP's analysis, which focuses on the functions of the characters, notes an opening of the tale with an initial situation in which the family members are introduced or the future hero, often a soldier, is named. After this follow the 31 functions. I) One of the family members absents himself from home. II) A prohibition or order is given to the hero. III) The prohibition/order is violated, leading to the introduction of a villain, who IV) attempts reconnaissance to discover the location of his future target/victim. V) He successfully receives information about his target/victim and then VI) tries to deceive his victim in order to take possession of him or his belongings. VII) The victim submits to the deception, unwittingly helping his enemy. These tend to be preparatory elements of the story, which begins in earnest with a complication: VIIIa) the villain causes harm or injury to a member of a family or plunders some object, with many possible variations, OR VIIIb a family member lacks something or desires something. IX) The resulting misfortune or lack is made known; the seeker-hero is approached with a request or command and is allowed to go or is dispatched, at which point he X) agrees to or decides upon a plan of counteraction, XI) leaving home. XII) He is then tested, interrogated, or attacked, preparing for his receiving of a magical agent or helper. XIII) The hero then reacts to the actions of the future donor and XIV) acquires the use of a magical agent[12].

XV) The hero is transferred, delivered, or led to the whereabouts of an object of a search, at which point, XVI) he and the villain join in direct combat, during which, XVII) the hero is wounded and branded, while XVIII) the villain is defeated. This results in XIX) the reversal of the initial misfortune or lack. XX) The hero heads home, XXI) is pursued, and XXII) eludes or is rescued from the pursuer. XXIII) Unrecognized, he arrives home or in a foreign country, at which point, XXIV) another presents false claims about his accomplishment(s). XXV) A difficult task is then proposed to the hero, which XXVI) he successfully completes, leading to XXVII) his recognition and XXVIII) the exposure of the villain/imposter. XXIX) The hero is given a new appearance while XXX) the villain/imposter is punished, and XXXI) the hero marries and ascends the throne[13]. Variants are given under the discussion of each element; the ones

[12] V. PROPP, *op. cit.*, p. 25-43.
[13] V. PROPP, *op. cit.*, p. 43-65.

with the widest range of identified possibilities are XII, XIII, XIX, XXII, and XXV.

PROPP claimed that not all 31 functions would be present in a single tale[14], though he never said how many were minimally necessary. In addition, he claimed that those used needed to occur in the sequence in which he listed them, which has since been challenged; he himself pointed out instances where this was not the case[15]. His own attempt to claim a single underlying structure for all the tales he analyzed forced him to combine two unrelated functions under the pivotal function VIII, and almost one third of the tales analyzed fit neither of the two variants, suggesting there were three original tale types, not one[16]. He omitted several actions he called auxiliary elements for the interconnection of functions[17] from the primary functional sequence[18]. According to A. LIBERMAN, he also undervalued the contribution of the characters, claiming they do not affect the tale's structure; only actions do, which must form the basis of all identified functions[19]. However, PROPP acknowledged the connection of the primary actions with a set of seven stock character roles he identified: villain, donor, helper, princess, dispatcher, hero, and false hero/imposter in chapter 6 of his work, acknowledging that many functions are joined into spheres of action that correspond to their respective performers[20], so this criticism is overstated.

A. J. GREIMAS reduced PROPP's 31 structural elements to 20, arguing the original set was too large an inventory to allow the structure to be envisaged. He used PROPP's own observation about the pairing of functions to consolidate the list into a progressive, manageable set. His list is as follows: 1) absence (PROPP's I), 2) prohibition vs violation (PROPP's II and III), 3) reconnaissance vs complicity (PROPP's IV and VII), 4) deception vs complicity (PROPP's VI and VII), 5) villainy vs. lack (PROPP's VIII and VIIIa), 6) media-

[14] V. PROPP, *op. cit.*, p. 22.

[15] See, for example, A. TAYLOR, *op. cit.*, p. 126.

[16] A. TAYLOR, *op. cit.*, p. 27.

[17] V. PROPP, *op. cit.,* p. 71-74.

[18] A LIBERMAN, « Introduction », in V. PROPP, *Theory and History in Folklore* (trans. A. Y. and R. P. MARTIN, Theory and History of Literature 5), Manchester, University of Manchester Press, 1984, p. ix-lxxxi (xxxi).

[19] A. LIBERMAN, *op. cit.*, p. xxxi.

[20] V. PROPP, *op. cit.*, p. 79.

tion vs the beginning counteraction (PROPP's IX and X), 7) departure (PROPP's XI), 8) the first function of the donor vs the hero's reaction (PROPP's XII and XIII), 9) receipt of a magical agent (PROPP's XIV), 10) spatial translocation (PROPP's XV), 11) struggle vs victory (PROPP's XVI and XVIII), 12) branding (PROPP's XVII), 13) the reversal of initial misfortune or lack (PROPP's XIX), 14) return (PROPP's XX), 15) pursuit vs rescue/elusion (PROPP's XXI ad XXII), 16) unrecognized arrival (PROPP's XXIII), 17) the difficult task vs its accomplishment (PROPP's XXV and XXVI), 18) recognition (PROPP's XXVII), 19) exposure of the imposter vs the new appearance of the hero (PROPP's XXVIII and XXIX, and 20) punishment vs marriage (PROPP's XXX and XXXI)[21].

The fifth element of PROPP's original list is omitted altogether by GREIMAS, unless he intended it to be paired in his third function with reconnaissance instead of with the first of two instances of complicity. This change would maintain the order of PROPP's elements intact and eliminate the repetition of one element in the original set of functions while reduplicating another unnecessarily. Otherwise, GREIMAS himself points out that he is coalescing PROPP's function XXIV, another presents false claims of having done the hero's accomplishment(s) with his function XXV, a difficult task is then proposed to the hero, and his function XXVI, the hero successfully completes the difficult task. This move is ill-advised, since the claim by the imposter is necessary as an independent function to motivate the new test for the hero. GREIMAS might have wanted to keep his revised list to a convenient 20 functions, but he should have given precedence to the coherence of the structure rather than to a nice, neat number. After all, 21 is still a significant reduction of PROPP's original list to a more manageable functional set.

Finally, we should bear in mind the elements that can appear in a story involving an ancient or modern 'superhuman' hero as delineated by B. BUTLER. While no claim is ever made about Saul being superhuman by birth, his twofold reception of divine spirit could be argued to permit him to be associated with this pattern from the time of his anointing as king-elect in 1 S 10,1, as though it were a kind of 'magic weapon'. The overlap with earlier delineations of the hero's life, whether royal or not, is noteworthy.

---

[21] A.-J. GREIMAS, *Sémantique structurale : recherche de méthode* (Langue et langage), Paris, Larousse, 1966, p. 192-195.

The hero is 1) male and 2) preceded by legends that proclaim his imminent arrival, which can originate before or after the birth and tend to prove his legitimate claim. He has special circumstances associated with his birth: frequently, he is 3) of unknown or mysterious parentage, 4) miraculously conceived or conceived in a wild place or 5) is the child of a miraculous pregnancy who 6) is born miraculously or in a wild place, heralded by portents or signs at birth or before assuming a throne. Sometimes, he is 7) part of a multiple birth, usually twins, or a monstrous birth and 8) can have unusual strength or cleverness at or before birth. In preparation to become a hero, he will be expelled or exposed shortly after birth but 10) rescued or educated by wild or supernatural beings. He will then 11) be tested for his fitness to become a hero, which may be one of identity, character, or physical strength. 12) He will be consecrated by acquiring weapons and 13) initiated by being given a name or recognized by a parent, usually his father. He then establishes that name. His life is distinguished by 14) being more difficult than that of most others; he is a constant wanderer, who exemplifies 15) larger-than-life actions, size, beauty, courage, intelligence, or wit. He can leap walls and often must break laws. 16) He may have to disguise his talent, sex, or identity. 17) He wields a superhuman weapon, usually a sword, but also sorcery or something more symbolic, like a phallus and 18) is accompanied by a sidekick who is a wild man, fool, youth, animal, god, or woman. 19) His main opponents are wild beings or supernaturals, whom he 20) fights honourably, for the most part. His purpose in this world is 21) a quest, particularly if the hero is divine, and 22) the delivery of a gift to his culture, which can be ambivalent, sometimes misunderstood, and dangerous to everyone concerned[22].

Seven additional elements can be included in his life or death. 23) He can have a non-existent or disastrous love-life that includes betrayal by a wife or girlfriend, and 4) a fatal social life that brings death to friends as well as enemies and leads to betrayal by friends or family. 25) He may be invulnerable, except in one spot or to one weapon. 26) He may experience a supernatural or sacrificial death, 27) bodily assumption to heaven, or his body may vanish, and 28) there may be portents or signs at death. 29) Legends can circulate

---

[22] B. BUTLER, *The Myth of the Hero*, London, Rider & Company, 1979, p. 28-30.

after death that he is sleeping or hidden and that he will return. Finally, 30) he will be the subject of a cult, which may already have begun during life or which will start after death[23]. BUTLER notes that this biographical pattern is almost never exemplified fully, with the key elements being 3, 7-10, 24-22, and 26[24].

2. The Hero as Warrior/'Wild Man'

The hero tradition of the warrior as 'wild man' that is applied, for example, by G. MOBLEY to the Book of Judges[25] and also to the narrative of Saul[26] is less germane to the present study since Saul's story is one of becoming a king, not a seasoned, lifelong warrior. Nevertheless, it is worth noting some of the typical structural elements in that tradition, if only for contrast. Using stories about warriors primarily in the books of Judges and Samuel, MOBLEY sees heroic warrior performance in 'Israel' to have been predicated either on the number of killings amongst enemies or the killing of an elite adversary in single combat, courage in the face of hopeless odds or a disadvantageous set of circumstances, triumph even when using inferior weapons, and inspiration in battle, whether divine or human in origin, creating 'battle fury' that would lead to panic amongst the enemy and their routing[27]. It is apparent that Lord RAGLAN's description of the military feat that a royal hero must perform to prove his worthiness for kingship corresponds to the 'warrior as wild man' story, which, nevertheless, need not involve heroes of royal ancestry or high birth. Here, then, is a mixing of what could have been two types of traditional hero stories: the royal hero and the warrior-as-'wild man' hero, though it is easy to understand how the two categories would overlap to some degree. For the biblical writers, a king was to provide permanent military leadership and administer justice (1 S 9,16-17); to prove his worthiness to do the first, a story of some sort of daring personal

---

[23] B. BUTLER, *op. cit.*, p. 30.

[24] B. BUTLER, *op. cit.*, p. 30.

[25] G. MOBLEY, *op. cit.* See also G. DUMÉZIL, *The Destiny of the Warrior* (trans. A. HILTEBEITEL), Chicago, University of Chicago Press, 1970.

[26] G. MOBLEY, « Glimpses of the Heroic Saul », in C. S. EHRLICH (ed.), *Saul in Story and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 47), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 80-87.

[27] G. MOBLEY, *op. cit.* n. 2, p. 48-74.

exploit he performed in combat against an enemy would be a natural illustration of his successful testing to become the military leader of the kingdom.

Warriors exemplify the thin line between the legitimatized use of force to maintain social order and the abuse of power for personal gain. Those who fight to uphold order, justice, security, and peace are honoured and embraced as warrior heroes; those who use their martial human drive to destroy, to break down law, security, peace, and social justice, are feared as anarchists. As noted by J. PUHVEL, 'the warrior had an ambivalent role as a single champion or part of a self-centered corps or coterie, both a society's external defender and its potential internal menace[28]. R. G. MARKS has noted that in rabbinic tradition, the term *gibbôr*, 'warrior hero', could designate either a man who performs feats of extraordinary strength or a veteran soldier or 'knight', encompassing the duality already noted[29]. While royalty appears to have arisen from the warrior class, the king's traits were quickly differentiated from those of the warrior[30]. The king came to embody the positive needs and norms of the entire society, which were only upheld by one type of warrior (the equivalent of 'the knight'); it was necessary to remove from him any potential association with the outsider, 'wild man', lone-wolf warrior who fought only for personal gain and glory, who disregarded social laws and norms. As noted by D. A. WELLS, 'For all his startling appearance the wild man contains an aspect of nobility, while the emperor can only behave in a manner truly befitting an emperor by coming to recognise and harness the qualities of the wild man within himself'[31].

---

[28] J. PUHVEL, *Comparative Mythology,* London, The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 242.

[29] R. G. MARKS, « Dangerous Hero: Rabbinic Attitudes Toward Legendary Warriors », *HUCA* 54, 1983, p. 181-94 (182).

[30] J. PUHVEL, *op. cit.*, p. 242-243.

[31] D. A. WELLS, *The Wild Man from* The Epic of Gilgamesh *to Hartmann von Aue's* Iwein*: Reflection on the Development of a Theme in World Literature* (New Lecture Series 78), Belfast, The Queens University Press, 1975, p. 1.

Saul as a Young, 'King-to-be' Hero

1. Preliminary Observations

Biblical scholars have long identified the account of Saul's young life in 1 S 9,1–10,13 or possibly 10,16 to have the feel of folklore and have suggested that it is derived from an oral tale that told of Saul's journey that ended in his gaining the throne of Israel. It also is possible, however, that it derived from an oral tale that had been written down at some point or that it was derived from a freely composed story of Saul's rise to power that used many structural elements that would have been employed by storytellers as well. All would agree, however, that the current text is a truncated form of an original written or oral source. The internal logic of the developing story requires Saul to have completed some sort of military feat against the Philistine garrison at *gibʿat hāʾelōhîm*, 'the hill of God/the gods', which does not happen, and the outcome after that should have been his coronation as king and possible marriage, which is foreshadowed by his search for lost female asses at the beginning of the story. The ass was the mount of royalty on ceremonial occasions. This truncated story has been set into a larger framework with a new test to show Saul's worthiness to become king: the rescue of Jabesh-Gilead from the Ammonites (1 S 11,1-11). At the same time, this portion of Saul's life is made the final event in the era of the Judges (Jg 1 or 2 – 1 S 12), with Saul's coronation inaugurating the new era of the 'united monarchy' (1 S 13–1 R 11). His installation as king disrupts and ends the pattern of intermittent but lifelong leadership by judges; he effectively is depicted as having disenfranchised the existing judge, Samuel, from military and judicial leadership. Thus, as we analyze the current story-line and structural elements in 1 S 9,1–11,15, we need to be well aware that we are dealing with a layered text and that, while we may be able to discern a change from an earlier story-line, we only have the present one before us and need to base our analysis on what we have, not what we no longer have.

Since Saul is portrayed to have been the first king of Israel, we should have no expectation that he will be born of royal parentage and also can dismiss any need to tell of the unusual circumstances attending his conception. The frequent oracle or vision that sees him as a threat to his royal father would also not be expected to be part of his narrative since he has no royal father, and there would

be no need to have his abandonment after birth and his being raised by foster parents or animals. The part of the hero pattern that would most aptly apply would be his setting out on an adventure during which he would overcome one or more obstacles that might involve a villain/adversary, possibly marry, and end up becoming king.

2. Saul's Story Set within the Framework of a Hero Tale

Saul is introduced to the audience as someone headed for great things. The opening verse of 1 S 9,1 makes him born in a seventh generation, which J. SASSON has argued from comparative Hittite material, sets him aside as someone special and favoured[32]. In order to employ this convention, the writer has included both a female ancestor ('Becorath') and an unnamed first-generation ancestor, 'a Yiminite man', to reach the requisite seven generations. While not born of royalty, then, Saul is introduced as someone expected to accomplish greatness. His generational distinction is immediately matched by his exceptional physical traits: he was more handsome and taller by a head than all the other men in Israel (1 S 9,2). Both means of introducing Saul to the audience mark him as a hero-to-be[33]. Saul's age is not given, but given his height, he is on the brink of adulthood or has just reached it.

The story moves immediately to a request by Saul's father that he take a sidekick, one of the 'youths' (*nəʿārîm*), to search for lost she-donkeys. This term bears overtones of inexperience, which can be the result of younger age but also of untested valour in battle,

[32] J. SASSON, « A Genealogical "Convention" in Biblical Chronology? », *ZAW* 90, 1978, p. 171-185.

[33] His extraordinary good looks and height are seen by T. H. GASTER to be specifically royal traits because the king, as the epitome of his people's corporate life and fortune, had to be blemish-free and physically superior to everyone else. He cites a range of examples in ancient Near Eastern literature to support his conclusions (*Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's* Folklore in the Old Testament, London, G. Duckworth, 1969, p. 454). The observation by G. MOBLEY that, by analogy, Saul's heroic stature is devalued in 1 S 16,7 does not mean that it would have been understood by the audience as a negative trait in the context of 1 S 9–11. It only can have that potential sense in retrospect, once the story is set in the larger context of 1 Samuel (*op. cit.* n. 26, p. 81).

leading to a lesser station in life, such as a squire[34]. It raises the typical situation of the hero about to set out on an adventure accompanied by a single sidekick, who in this case, might, by implication, like Saul, be a youth in his teens or early twenties eager for an adventure involving combat where he can distinguish himself (2 S 2,14). The presence of a sidekick is considered a typical element in the hero tale by Lord RAGLAN and B. BUTLER; we do not know at the beginning of the story that Saul is going to become first king so we need not expect the qualification concerning the absence of a sidekick in tales of royal heroes Lord RAGLAN thinks was standard.

Once it is realized that the donkey was the mount of royalty used on ceremonial occasions during the monarchy, the symbolic nature of the quest Saul is about to undertake is foregrounded. He is on a quest for kingship. The fact that the missing donkeys are female also hints that he needs to secure his kingship through marriage so that he can produce heirs and begin a royal dynasty.

The journey to trace the missing donkeys, or the future kingship, takes Saul and his sidekick on a tour of four sub-regions of Mt Ephraim: Shalishah, Shaalim, Benjamin, and Zuph (1 S 9,3-5) before landing them at the home-town of a famous seer, who is subsequently identified as Samuel, the then-current judge of Israel (1 S 9,6.15-27)[35]. At this point Saul is ready to quit his search. Their travels take them throughout the same territory that Samuel is said to have covered in his annual sanctuary circuit in 1 S 7,15-17: Bethel, Gilgal, Mizpah, and Ramah, his home[36]. Thus, there is an implication that Saul has toured the borders of his future kingdom, which correspond with the domain immediately controlled by Samuel. Here, then, we are given two possibilities for the direction in which the story could move. 1) Saul is going to have to fight and defeat Samuel, the current leader, so that he can replace him as new leader, casting Samuel as the villain/adversary/hero to be defeated.

[34] B. A. STRAWN, « Jeremiah's In/effective Plea: Another Look at r-ʿ-n in Jeremiah I 6 », *VT* 55, 2005, p. 366-377.

[35] The identification of Samuel as judge is dependent on the preceding chapters of 1 Samuel; however, the failure to identify Samuel in any way in 1 S 9,14 indicates the reader/hearer was to assume the preceding story line about him.

[36] D. EDELMAN, « Saul's Journey through Mt Ephraim and Samuel's Ramah (1 Sam. 9:4-5; 10:2-5) », *ZDPV* 104, 1988, p. 44-58.

In this case, Samuel would nicely fulfil the role of the initial villain in PROPP's functions IV-VII. Or, 2) as a seer, Samuel is going to supply Saul with a magic weapon he will then use in a subsequent test that will allow him to defeat an as yet unrevealed opponent to allow him to become the first king of Israel, fulfilling functions X-XIV.

Upon entering the town, Saul meets a group of eligible young women going to draw water. He learns from them that the seer has just arrived for a pre-arranged sacrifice with invited guests (1 S 9,11-13). The type-scene of young women at the well introduces a potential new dramatic twist to the story; is Saul going to be distracted from his larger quest and settle for betrothal and marriage to one of these women[37]? He perseveres, however, meets Samuel, and is told he will dine with him at the shrine that day and learn about all on his mind in the morning (1 S 9,19-20). In a preceding narrative aside, the audience has been informed that Yahweh had instructed Samuel the day before that he was to anoint as *nāgîd*, 'king-elect'[38], a young man from Benjamin whom Yahweh had sent himself, whom he points out to Samuel as Saul approaches (1 S 9,15-18). Thus, we and Samuel know something Saul does not. This also sets up a situation where Samuel, the ruling judge, could become an adversary who targets his victim, Saul, knowing he is intended by God to replace him as the head of Israel. This would correspond nicely to PROPP's elements III-V, where the hero fails to carry through on his initial task, introducing a villain, Samuel, who marks Saul as his target, having received knowledge from Yahweh that the young man is supposed to supplant him.

Saul and his sidekick are given places of honour at a meal that takes place in conjunction with the pre-arranged sacrifice. Saul is given the reserved thigh, which was set aside specifically for him, revealing that the sacrifice was arranged to honour him before the thirty invited guests (1 S 9,22-24). By implication, it was arranged

---

[37] So noted, for example, by J. BLENKINSOPP, « 1 and 2 Samuel », in R. C. FULLER (ed.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London, Nelson, 1969, p. 311; R. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Missoula MT, Scholars, 1976, p. 41-43; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981, p. 61.

[38] D. EDELMAN, « Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam. 11:1-11): Sorting Story from History », *ZAW* 96, 1984, p. 195-209 (197).

after Yahweh had revealed that Samuel was to anoint Saul the following day to be king-elect of his people, Israel, to deliver them militarily from the hand of the Philistines, and to 'constrain' the people judicially[39]. Yet, serving Saul a portion reserved for an officiating *kōhēn*, or member of the cultic personnel, does not give any clear signal to the invited guests that Saul is to become king; at most, it suggests he will become some sort of cultic functionary. And it is only the following day that Samuel anoints Saul, not in the context of the sacrifice or before the guests at what might have been the intended investiture meal but rather, in absolute privacy, with no witnesses, not even the sidekick (1 S 9,25-27; 10,1-8)[40]. After the anointing, Samuel announces a three-part sign that will confirm the divine source and authority of Saul's anointing (1 S 10,1-8), which culminates in his being changed into another man and prophesying amongst a band of ecstatics. All three elements of the sign duly come to pass (1 S 10,9-13). Yet once again, to the Israelite public in the story world who witness Saul's ecstatic behaviour after he has been overpowered by the divine spirit, he appears to have become a prophet rather than a king-elect[41]. So the sign is designed to deceive rather than clarify; was it devised by Samuel for this purpose, or did Yahweh dictate the sign, and if so, to what end?

As Yahweh's prophet/seer, Samuel is beholden to execute the divine will and so performs the anointing, but as the leader about to be replaced, he attempts to hide Saul's status as divinely chosen king-elect from the people of Israel and confuse them by implying he will assume a cultic position. Samuel's portrayed actions exemplify PROPP's functions VI and VII associated with the villain; Samuel

---

[39] For this meaning of *ʿāṣar* see D. EDELMAN, *King Saul in the Historiography of Judah* (JSOTSup 121), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p. 48-49.

[40] D. EDELMAN, *op. cit.*, p. 46-50.

[41] G. MOBLEY has suggested that Saul's possession of the divine spirit in 1 S 10,10 demonstrates 'that he, like Othniel, Gideon, Jephthah, Samson, and David possessed the requisite super- or subhuman aggressiveness exhibited in and necessary for success in the violent scrums of Iron Age close combat' (*op. cit.* n. 26, p. 82). This is too simplistic a reading. The divine spirit here manifests as prophetic frenzy, not warrior frenzy, leading the people in the story world to misunderstand its potential import as signifying Saul's status as king-elect. Perhaps it is meant to leave open a possibility of Saul's ability to enter battle fury, but that is not how it is construed by those who witness it in the narrative world; only the audience can allow for such a possibility in light of earlier story developments.

attempts to deceive both Saul and the invited guests about his identity at the sacrificial meal to prevent his taking possession of the kingship that is meant to be his. By not demanding clarification before the people as to the purpose of the sacrifice or his reception of a special reserved portion and by sending away his sidekick as Samuel requests so that when his anointing takes place, there are no witnesses, Saul has submitted to the deception and helped the villain (PROPP's function VII). No one knows Saul has been anointed as the king-elect who will replace Samuel, the final judge, and inaugurate a new era of kingship in response to the people's own request for such a change (1 S 8). Saul's prophesying in response to being changed into a new man at 'the hill of God/the gods' reinforces the misimpression already received by the thirty invited guests at the meal in Ramah earlier.

Yahweh could serve as the donor who arrives in connection with PROPP's function XI, and the exchange between Samuel and Saul in 1 S 9,18-21 could be the test or, in this case, interrogation of the hero by the donor's agent (function XII), which is passed satisfactorily, leading to Yahweh's anointing of Saul via his agent and bestowing upon him a magical weapon, divine spirit (PROPP's function XIII). This would introduce a nice twist into the story, since Samuel would play the role of the villain but also would be the agent of the donor, working at cross-purposes to try to defeat the hero but also being the means by which he received magical weapons that would allow him to succeed in a future battle against a bigger villain, leading to his being made king, thereby replacing Samuel as judge.

Alternatively, however, we could construe the tale so far to conform to the core of PROPP's structural elements beginning with VIII and omitting I-VII, which by his own admission, are preparatory to the key complication. In this case, the missing asses would exemplify function VIII, the family member who lacks something, and Saul's being sent to retrieve them IX, in which the lack is made known and the hero requested/commanded and allowed to go/dispatched. Saul's heading off with his sidekick would fulfil function X, the seeker's agreement or decision to counteraction and XI, leaving home, although he did not seem to have had much of a plan of action for their recovery. An integral part of function X involves a

chance encounter with the donor/provider, in this case Samuel, who will test him. The test can take the form of greeting and interrogating the hero, which occurs here[42]. After his satisfactory response, function XIII, Samuel supplies Saul with a magical agent: at his anointing, he receives the divine spirit that allows him to transform into another man when it activates, as takes place at ‘the hill of God/the gods’ in the company of the band of ecstatics (1 S 10,5-6.9-13).

The ‘hill of God/the gods’ could represent the hero’s transferral to a location of the object of a search, PROPP’s function XV, where he is to join a villain in direct combat. This is implied in Yahweh’s statement in 1 S 9,16 that Saul was to rule over his people Israel and save them from the hand of the Philistines and seems to be anticipated by the third element in the three-part sign to confirm Saul’s anointing, where he is to arrive at the ‘hill of God/the gods’, where a Philistine garrison is located, prophesy amongst a band of ecstatic prophets, and be changed into ‘another man’ (1 S 10,1-6). Immediately thereafter, he is told he is ‘to do what his hand finds to do’, which is an idiomatic reference to a military deed (1 S 10,7)[43]. The plot line seems to be anticipating Saul’s single-handed capture or defeat of the Philistine garrison, perhaps aided by his youthful sidekick. This would fit nicely with Lord RAGLAN’s claim that if the royal hero is tested in battle, he hews his way through the enemy ranks until he defeats them single-handedly or meets in single combat the opposing hero he is to kill, usually the king whom he is to succeed[44]. In this case, his prophesying in the band of prophets would be a divinely aided ruse to gain him access to the town and, eventually, the garrison[45]. The Philistines would then become the villains to be overcome in the key complication, in order to gain the throne.

But that is not what happens in the final form of the story. Instead, Samuel adds another command after the three-part sign and

---

[42] V. PROPP, *op. cit*, p. 39-40.

[43] L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Yahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul, und David* (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, p. 74-80.

[44] Lord RAGLAN, *op. cit.*, p. 194-195, 270.

[45] So argued by D. EDELMAN, *op. cit.* n. 39, p. 54-56 and cited approvingly by G. MOBLEY, *op. cit.* n. 26, p. 85-56.

the order to complete some sort of military deed once Saul has been made into another man: Saul is to go down to Gilgal ahead of Samuel, who will join him to offer sacrifices there; Saul is to wait seven days for Samuel's arrival, at which point Samuel will make known to him what he is 'to do' (1 S 10,8). Thus, the location of the upcoming battle with the new (?) villain is to be Gilgal, not 'the hill of God/the gods' (PROPP's XV-XVI). The added command implies, however, that the villain to be confronted could be Samuel himself, who will meet Saul there; otherwise, the new villain will be made known to Saul at that point, with Samuel telling him explicitly what his hand is 'to do' (1 S 10,7.8). It is noteworthy that neither of these options comes to fruition in the ensuing narrative through chapter 11, when Saul is crowned as king. Rather, they foreshadow events that will lead to Saul's downfall in 1 S 13–14 after he has become king. Thus, either functions XV-XIX, the move to a location where a battle against a villain takes place, ending in the branding of the hero but his ultimate victory, are missing from the present story, or they are not fulfilled until 1 S 11, where Saul defeats Nahash king of the Ammonites.

After the three-fold sign comes to pass and Saul has prophesied in front of spectators who no longer recognize him, asking 'Is Saul also among the prophets', when he returns to his normal self, he 'enters the shrine' or 'arrives at the height' (*wayyābô' habbāmâ*). The MT text lacks the expected direct object marker, but the basic reading is supported by the LXX. There he is greeted by his uncle, who has materialized out of nowhere, who quizzes him on where he went, apparently being unaware of his initial mission to find the family's lost female donkeys. When Saul tells him they went to Samuel when they had no luck, the uncle asks Saul what Samuel said to him. Saul relays only Samuel's comment about the donkeys having been found but says nothing about his anointing to be king-elect to rule Israel and rescue them from the hand of the Philistines (1 S 10,14-16). Here, then, he again goes along with Samuel's deceptive silence over his future as king of Israel, though if we were to follow BUTLER's scheme, this incident could be construed as the hero's need to conceal his true identity in yet another test during his journey. If Saul is to have entered a shrine where his uncle served as a cultic functionary, then the earlier episode in Ramah where he

was given the priestly portion would make Samuel's deception even more compelling: Saul could have been apprenticed as a cultic functionary because of family associations[46]. It is possible that this incident concludes function XIV, which was a long section that needed to demonstrate Saul's reception of the magical agent, the divine spirit.

Logically, however, these events with the uncle should play the role of the hero's pursuit (function XXI) and arriving home or in another country unrecognized (function XXII), within PROPP's pattern. This would be the case if functions XV-XIX had occurred as anticipated in comments connected with the three-part sign. While functions XXI and XXII are hard to identify in the story, function XXIII is present, since Saul's new status as king-elect remains unrecognized by his uncle.

Next, Samuel finally acknowledges Saul's choice by Yahweh to be king in a lot-drawing ceremony involving all Israel held at Mizpah (1 S 10,7-25). His extraordinary height is emphasized, and he is affirmed by the people as the royal candidate: 'let him be king' (1 S 10,24)! He is not publicly reanointed; nevertheless, Yahweh assures him the loyalty of a band of warriors (*haḥáyil*) by 'touching their hearts', who return with him to his home at 'the hill'. There are others, however, who do not trust Saul to deliver them, who withhold their support. After all, he has not proven himself yet in battle. Here, arguably, is function XXIV, where a villain presents unfounded claims; the 'worthless fellows' claim Saul is not worthy of kingship.

An opportunity to prove his worthiness through a difficult task (function XXV) arises soon enough, however, when messengers arrive in Gibeah from Jabesh-Gilead, telling of a siege against them by Nahash, king of the Ammonites. The divine spirit overcomes Saul in the fashion typical of the judges. However, unlike them, he does not act alone in battle rage but rather, befitting a future king, musters troops from throughout Israel and Judah for armed combat. Nevertheless, he sends a strong, godfather-like incentive in his hewed up oxen pieces that demonstrate what will happen to the oxen of anyone who does not respond (1 S 11,1-8). He then, under

---

[46] For an alternative understanding of the role of this 'uncle' as the commander of the Philistine garrison at 'the hill of God/the gods', see D. EDELMAN, *op. cit.* n. 39, p. 54-56.

the guidance of his magical weapon, the divine spirit, devises a ruse to take the enemy by surprise, which ends in a resounding victory for the armies of Israel and Judah. Here, we find function XXVI, where the hero successfully completes the task (1 S 11,6-11), followed immediately by his recognition as the worthy king-elect hero (function XXVII) and the exposure of the false claims of unworthiness/inability to lead militarily made by the worthless fellows (11,12) (function XXVIII). Saul grants a stay of execution to his doubter villains (1 S 11,13), adding a twist to function XXX, the punishment of the villain, and then is formally installed as king at Gilgal before all the people (function XXXI). His marriage is omitted in this final step, and function XXIX, his being given a new appearance, could be implicitly combined with function XXXI at his royal installation or could otherwise be combined with function XXVI, where he receives the divine spirit that allows him to defeat King Nahash.

Alternatively, it could be proposed that with the rescue of Jabesh-Gilead we finally have PROPP's functions XV and XVI, the transferral to an object of search and direct combat between the hero and villain. Here, the combat is between the armies of two kings, but arguably, Saul wins the battle of matching wits and military strategy over his royal adversary. There is no branding, function XVII, but the enemy is defeated, function XVIII. Thus, both of the earlier possible developments that could have exemplified functions XV and XVI, Saul's single-handed defeat of the Philistine garrison at 'the hill of God/the gods' or his subsequent encounter at Gilgal with Samuel or with another villain, could be seen not to be the key complication. Rather, they would foreshadow events that will lead to Saul's downfall later in his life, after he has become king, in 1 S 13–14. If we follow this line of reasoning, we would need to omit functions XIX-XXX from the present narrative. In this case, however, the role of Saul's detractors is not able to be acknowledged, unless one were to use, in this particular story, poetic license to combine the battle with the first villain in functions XV-XVIII with the task accomplished by the hero in response to false claims by a second villain, in functions XXIV-XXX.

It is interesting to note how closely the present story of Saul's adventures in 1 S 9,1–10,13 corresponds to the structural elements comprising the classic Russian fairytale as delineated by V. PROPP. All follows along as expected, in order, with functions II-XIV. It is precisely where scholars begin to suspect some sort of editing of the

text has occurred that the expected functions are interrupted. The sudden appearance of Saul's 'uncle', put beside the missing battle against a villain, his successful defeat and the branding of the hero, leading to the reversal of the initial key complication and return of the hero, functions XV-XX, coincide with the suspected editorial truncation. The 'uncle incident' is thought by some to belong to the original tale, but all agree that after 1 S 10,16, this 'older' tale has been abandoned. It is interesting to note, however, that even if this is the case, the remaining material in 1 S 10,17–11,15 conforms nicely to PROPP's functions XXIV-XXXI, with two minor deviations. And in the present narrative, it is precisely the lack of the inclusion of the expected first public defeat of a villain that would demonstrate his worthiness to hold the status of king-elect, proving the hero's abilities, that allows some to doubt his worthiness to be king-elect.

Does this suggest that an original account of a single-handed defeat of the Philistine garrison at 'the hill of God/the gods' was removed because it portrayed Saul as a 'wild-man' type hero, which was deemed unsuitable for a king who had to model appropriate behavior as leader of a national army? Or, does the writer use 1 S 9,1–10,16 as a way to explore the theme within the larger Book of Samuel concerning the role of a prophet vis à vis a king and also, his role for people in general? The pun in 1 S 9,7, 'What can we bring the man?', which can equally ask 'What is a prophet for man?', highlights this theme, which is explored more widely in the books associated with the so-called Deuteronomistic History (Dt–2 R). We can note that prophecy is eventually condemned (Za 13,1-6), and Samuel's self-serving interests in the book of 1 Samuel may in part be designed to question the office of prophet.

We certainly have no reason to assume that PROPP has identified a universal structural syntax for all fairytales in all cultures and time periods; he certainly never made that claim[47]. Without a

[47] While it seems to fit a number of North American folk traditions analyzed by A. DUNDES (*The Morphology of North American Indian Folklore* [Folklore Fellow Communications 195], Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1964), it has been found to apply to only some of the Finnish fairy tales told by Marino TAKALO, as analyzed by J. PENTIKÄINEN (*Oral Repertoire and World View: An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History* [Folklore Fellow Communications 219], Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1978, p. 287-289).

surviving compositional guide to various types of ancient Judahite or Judean folk traditions, however, we have almost no chance to be able to deduce what functions might have been standard in folk tales originating and circulating amongst these two groups; we are forced into circular reasoning by the nature of the extant evidence. Thus, I will conclude only with the following claim: the story of Saul's search of his father's lost female donkeys that ends in his coronation as king of Israel can be read by a contemporaneous audience as a tale of a young hero. Whether that is how the implied author intended it to be understood by his target audience, or whether that is how a member of any actual audience would have understood it, from the time of the creation of 1 Samuel until today, remains an open question.

Diana EDELMAN
University of Sheffield

« J’étais le plus jeune de mes frères »

L’avènement héroïque d’Assarhaddon, un jeune homme prédestiné[1]

Lionel MARTI

Le Proche-Orient ancien nous a gardé de nombreuses histoires de jeunes héros réussissant à s’élever au premier plan dans un monde que nous considérons avant tout régi par des aînés. Et, de fait, un poème babylonien dit[2] :

> « Un premier né vient-il au monde chétif ? Le second est appelé à être un guerrier héroïque ».

Des cas précis sont à notre disposition, depuis des aventuriers du nord de la Syrie à l’époque de Mari, jusqu’à des rois comme Idrimi et David, et nous en lisons aujourd’hui l’histoire dans des lettres authentiques ou des récits historiques qui peuvent faire sa place au romanesque.

Néanmoins, dans toute cette littérature proche-orientale, il y a quelqu’un qui se réclame comme un jeune héros par excellence : c’est le roi assyrien. Il se décrit lui-même comme un « homme jeune » (*eṭlu*), « vaillant » (*qardu*), un « héros » (*qarrâdu*), « accompli » (*gitmalu*)[3]. Les rois d’Assyrie se présentent, de fait, comme des personnages hors du commun dont, sur l’ordre et avec l’aide de leurs dieux[4], les actions sont extraordinaires, surpassant celles de

---

[1] Mes remerciements vont à J.-M. Durand avec qui j’ai eu de fructueuses discussions sur ce sujet et dont les nombreuses suggestions m’ont été précieuses au cours de l’élaboration de cet article.

[2] W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 86-87 et B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, CDL Press, 2005, p. 920.

[3] Pour une présentation des termes présents dans les titulatures royales voir M.-J. SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967.

[4] Voir B. ODED, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992.

leurs prédécesseurs. La figure royale masque, dans les inscriptions assyriennes, toutes les autres réalités. En revanche, la marche vers le trône, soit la période où le futur roi n'est que prince héritier, n'est que très rarement décrite.

Ce fait s'explique par le genre des inscriptions royales et leur idéologie[5]. En effet, le souverain assyrien est toujours légitime et le premier choix des dieux. Les inscriptions privilégient les hauts-faits royaux. La partie narrative de ces textes commence au plus tôt par l'année de l'accession au trône. Assurbanipal, à qui il arrive de parler de son éducation[6], constitue une exception que certains expliquent par le manque de hauts-faits militaires du début du règne.

Aussi ce genre de textes n'est-il pas à priori celui où chercher un jeune héros prédestiné qui, malgré les épreuves, accède à la royauté. Mais, si cela se produit, le fait est assez exceptionnel pour générer une abondante littérature. De tels textes sont considérés comme nécessités par les circonstances de l'accession au trône ; leur mise par écrit doit correspondre à des moments particuliers du règne du souverain : au tout début pour affirmer une légitimité, ou lors de la désignation de son successeur, pour l'affermir.

Le texte d'Assarhaddon décrivant son accession est parfois qualifié d'« Apologie »[7]. Ce roi assyrien, fils de Sennacherib et père

---

[5] On se reportera à la bibliographie rassemblée par S. W. HOLLOWAY, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE 10), Leyde, Brill, 2002, p. 90 n. 62 ; à compléter par F. M. FALES, « Assyrian Royal Inscriptions: Newer Horizons », *SAAB* 13, 1999-2001, p. 115-144.

[6] Voir notamment P. VILLARD, « L'éducation d'Assurbanipal », in *Enfance et éducation dans le Proche-Orient Ancien. Table-ronde de l'UPR 193 du CNRS*, Ktema 22, 1997, p. 135-149 et J.-M. DURAND, « Le roi savant en Mésopotamie », in J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, J.-M. DURAND (éd.), *L'Image de Salomon. Sources et postérités. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société Asiatique, Paris, 18-19 mars 2004*, Paris, Peeters, 2007, p. 5-6. Sur la question des connaissances réelles d'Assurbanipal voir en dernier lieu : A. LIVINGSTONE, « Assurbanipal: Literate or not? », *ZA* 97, 2007, p. 98-118.

[7] On se reportera notamment aux remarques de H. TADMOR, « Autobiographical Apology in the Royal Literature », in H. TADMOR, M. WEINFELD (éd.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical Cuneiform Literatures*, Jérusalem, Leyde, Brill, 1983, p. 36-57, et, dans le cas spécifique d'Assarhaddon, T. ISHADA, « The Succession Narrative and Esarhaddon's Apology : A Comparison », in M. COGAN, I. EPH'AL (éd.), *Ah, Assyria … Studies in Assyrian History and Ancient Near*

d'Assurbanipal, y narre son avènement difficile, illustrant bien le thème du jeune héros, en parlant de son extrême jeunesse, de sa prédestination, de sa capacité à surmonter épreuves et complots, et de sa réussite. Il s'agira de comparer le récit avec des documents contemporains pour en apprécier la validité et en comprendre la motivation.

1. Le récit de l'accession au trône d'Assarhaddon

Le ton personnel du récit par Assarhaddon de son accession au trône a fait qualifier l'« Apologie » aussi d'« autobiographie ». C'est un récit d'une centaine de lignes qui apparaît au début de certaines des inscriptions ninivites du roi : il court de la prédestination à la royauté à la désignation comme prince héritier jusqu'à l'accession mouvementée au trône. Cette composition bien structurée se compose de plusieurs parties[8].

1.1. La désignation

Le récit commence par une titulature extrêmement courte (nous en verrons en conclusion l'importance) qui met l'accent sur la prédestination : il est « Assarhaddon (celui) que depuis l'enfance, Aššur, Šamaš, Bêl, Nabû, Ištar de Ninive et Ištar d'Arbèles ont désigné pour exercer la royauté du pays d'Aššur ». Pourtant, Assarhaddon se

---

Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor (Scripta Hierosolymitana 33), Jérusalem, Magness Press, 1991, p. 166-173.

[8] Le texte a été édité par R. C. THOMPSON, *Prisms of Esarhaddon and of Ashurbanipal found at Nineveh, 1927-8*, Londres, Oxford University Press, 1931, p. 9-13. Cette inscription a été rééditée avec l'ensemble de celles de ce souverain connues à l'époque par R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (AfO Beih 9), Graz, 1956, épisodes 1-2 p. 39-45. B. N. PORTER, *Images, Power Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1993, p. 177-180 indique les textes du souverain publiés après l'édition de R. BORGER. Ce texte a connu trois traductions récentes : P. TALON, « De mes frères aînés, j'étais le cadet… Une réinterprétation de l'apologie d'Assarhaddon », in H. GASCHE, M. TANRET, C. JANSSEN, A. DEGRAEVE (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient Ancien offertes en hommage à Léon de Meyer* (MHEO 2), Louvain, Peeters, 1994, p. 339-353 ; S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki, Helsinki University Press, 1997, p. lxxii-lxxiii ; M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL 12), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 137-142.

présente comme « le plus jeune de ses frères », fait malgré lequel son père le désigne prince héritier, car les dieux étaient avec lui :

> « Sur l'ordre d'Aššur, de Sîn, de Šamaš, de Bêl et de Nabû, d'Ištar de Ninive et d'Ištar d'Arbèles, le père qui m'a engendré éleva dûment ma tête[9] parmi l'ensemble de mes frères et demanda à Šamaš et à Adad, par extispicine : "Sera-t-il mon successeur ?" ; ils lui répondirent affirmativement : "il sera ton remplaçant." »

La désignation de l'héritier suit une procédure bien définie. Les grands dieux assyriens, qui avaient déjà prédestiné Assarhaddon à devenir roi, désignent au père son héritier présomptif, suite à une consultation oraculaire[10]. La réponse divine étant positive, le souverain rassemble l'ensemble de la population, et surtout la famille royale, et leur fait prêter un serment de loyauté[11].

---

[9] L'expression « élever ma tête » se trouve très souvent dans les inscriptions assyriennes dans les contextes de désignation des souverains par les dieux. Par exemple, Sennacherib indique (D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* [OIP 2], Chicago, The University of Chicago Press, 1924, p. 117) [4](…) [d]*aš-šur* ad dingir-meš [5]*gi-mir ṣal-mat* sag-du *ú-šak-niš še-pu-ú-a a-na ri-à-um-ut* kur *ù* un-meš *ul-la-a ri-ši-ia* « Aššur, le père des dieux, a fait se soumettre à mes pieds l'ensemble des têtes noires et a élevé ma tête au pastorat des pays et des gens ». Sargon II en a plusieurs exemples relativement équivalents, notamment A. FUCHS, *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1993, p. 137 : l. 261-262 : (…) *ia-a-ti* [I]lugal-gi-na lugal *šah-tu* [262]*i-na nap-har ma-li-ki ki-niš ut-ta-an-ni-ma ul-la-a re-ši-ia* : « Il m'a choisi dûment moi, Sargon, le roi humble, parmi l'ensemble des princes, et il éleva ma tête. »

[10] L'intérêt du passage est de montrer que cette question est posée à Šamaš et Adad, et que nous sommes donc dans le cadre d'une « *tamîtu* » plutôt que d'une « Question à Šamaš ». Ces textes viennent d'être édités par W. G. LAMBERT, *Babylonian Oracle Questions*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007. Les questions à Šamaš ont été éditées par I. STARR, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (SAA 4), Helsinki, Helsinki University Press, 1990. I. STARR discute les différences entre ces « questions » et les « *tamîtu* » p. xxix. Il est par ailleurs intéressant de noter que Šamaš et Adad sont tous deux invoqués dans le « Rituel du devin » (I. STARR, *The Rituals of the Diviner* [BiMes 12], Malibu, Undena Publications, 1983, p. 44). Pour un commentaire du passage progressif de la mention de deux divinités (Šamaš et Adad) à Šamaš, voir W. G. LAMBERT, *op. cit.*, p. 8-10, qui considère qu'à la cour assyrienne il existerait deux groupes de spécialistes en extispicine, ceux de rang inférieur qui ne s'adresseraient qu'à Šamaš, et ceux de rang supérieur qui s'adresseraient à Šamaš et Adad.

[11] Nous disposons d'un fragment de texte de serment daté de Sennacherib. Il est possible qu'il soit lié à cette prestation de serments envers Assarhaddon. S. PARPOLA, K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki, Helsinki University Press, 1988, texte 3. L'ensemble des textes de ce type pour

« Il respecta leur importante décision et rassembla les gens du pays d'Aššur, petits et grands, mes frères, toute ma famille. Il leur fit prêter le serment de protéger mon droit de succession en présence (…) des dieux du pays d'Aššur (…). En un mois favorable, en un jour propice, en accord avec leur ordre éminent, j'entrai joyeusement dans la "maison de succession", lieu respectable où se trouve le destin de la royauté. »

C'est là un moment clef : le jeune prince est désormais l'héritier présomptif : il en a le statut et les moyens[12]. Remarquons que, dans cette première partie du texte, Assarhaddon est complètement passif. Son destin est l'affaire des dieux et de son père.

1.2. La révolte des frères et l'exil d'Assarhaddon

La décision royale, malgré la caution des dieux et un serment de fidélité juré, entraîna de vives réactions chez les frères plus âgés d'Assarhaddon. Leur révolte devait devenir révolution. Une première tentative des frères fut de discréditer Assarhaddon grâce à la calomnie[13].

---

l'époque néo-assyrienne a été réédité par S. PARPOLA, K. WATANABE, *op. cit.* On trouvera une bibliographie traitant des serments de fidélité dans S. W. HOLLOWAY, *op. cit.*, p. 174 n. 308.

[12] La charge de prince-héritier est bien connue par les activités de Sennacherib, sur lequel Sargon II, son père, se déchargea de très nombreuses tâches, telle que la gestion de la construction de la nouvelle capitale Dûr-Šarrukin : I. J. WINTER, « Sennacherib's expert Knowledge: Skill and Mastery as Components of Royal Display », in R. D. BIGGS, J. MYERS, M. T. ROTH (éd.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at The Oriental Institute of the University of Chicago July 18-22, 2005*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, p. 335. Le *bît redûti* pouvait être situé hors de la capitale. Ainsi, Sennacherib aurait pu résider dans le *bît redûti* de Ninive, à l'emplacement du futur palais d'Assurbanipal. L'existence d'un *bît redûti* à Tarbiṣu est connue, notamment par son occupation par Assurbanipal et peut-être par Sennacherib (cf. H. D. BAKER, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Volume 3, Part I. P-Ṣ, 3/I*, Helsinki, Helsinki University Press, 2002, p. 1116). Pour la période comme prince héritier de Sennacherib, voir E. FRAHM, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* (AfO Beih 26), Vienne, 1997, p. 2-3. Voir le point fait par S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II Commentary and Appendices*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983/2007, p. 119-120.

[13] Le passage est difficile à comprendre ; voir les commentaires de P. TALON, « De mes frères aînés, j'étais le cadet… », p. 344. S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies*, p. lxxii, traduit « Godlessly they fabricated malicious rumors and untrue slander against me; spreading unwholesome lies and hostility behind my back, they

> « Contre la volonté des dieux, ils rendirent mon père en colère contre moi, (mais) au fond de lui, il conservait de l'affection pour moi et voulait toujours me voir exercer la royauté. »

Les dieux pour leur part ne restèrent pas inactifs :

> « Ils me firent résider dans un endroit secret, étendirent sur moi leur protection bienveillante et me protégèrent en vue de la royauté. »

La révolte des frères a ainsi contraint Assarhaddon à l'exil, dans un lieu qui encore aujourd'hui reste affaire d'hypothèse[14]. Le héros reste encore très passif ; on le voit même contraint à la fuite.

1.3. La situation à Ninive

Assarhaddon hors d'atteinte et Sennacherib s'obstinant, les frères vont jusqu'à une véritable révolution :

> « Ensuite, mes frères furent frappés de folie : ils accomplirent ce qui est odieux aux yeux des dieux et des hommes et complotèrent le mal. »

Une de ces actions impies est certainement l'assassinat de Sennacherib, le 20 *tebêtu* (décembre-janvier) 681[15]. Cela va entraîner trois réactions à des niveaux différents. La première réaction vient des dieux qui « transformèrent leur force en faiblesse » ; la deuxième vient de la population assyrienne qui avait prêté serment à Assarhaddon et ne soutient pas les rebelles ; la troisième est celle, tant attendue, d'Assarhaddon lui-même.

---

angered my father's gentle heart with me against the will of the gods, though deep in his heart he felt compassion for me and remained intent on my exercising the kingship » ; le *CAD* P, p. 259a : « (my brothers) alienated the kindly-disposed heart of my father from me, but inwardly he was still sympathetic to me (text: him) » ; M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy*, p. 138 traduit : « The gentle heart of my father they alienated from me against the will of the gods, though in his heart he secretly commiserated with me and his eyes were set upon my kingship. »

[14] Voir en dernier lieu E. V. LEICHTY, « Esarhaddon's Exile: Some Speculative History », in M. T. ROTH, W. FARBER, M. W. STOLPER, P. von BECHTOLSHEIM (éd.), *Studies Presented to Robert D. Biggs*, Chicago, Oriental Institute of the Universty of Chicago, 2007, p. 189-191.

[15] D'après la date donnée dans une chronique : A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 1975/2000, p. 81 l. 34-35.

1.4. Du jeune homme prédestiné au souverain héroïque

On est à un tournant du récit. Assarhaddon, personnage prédestiné, mais qui se laisse entraîner par son destin sans réagir, se transforme en véritable héros :

« Moi, Assarhaddon (…) qui ne recule jamais dans le combat… ».

Il se présente, alors, pour la première fois dans ce récit, avec une épithète royale « celui qui ne recule jamais dans le combat[16] ». Sa nature héroïque se révèle donc, ainsi que sa dimension de maître des humains. Les titulatures assyriennes illustrent à profusion la soumission du souverain à la volonté divine et son caractère de surhomme vis-à-vis de l'univers. Assarhaddon nous dit[17] :

« J'entendis très rapidement (parler) de leurs viles actions : je criai "Malheur !", je déchirai mon vêtement princier et j'organisai la lamentation (*sipittu*) ».

Il ne s'agit pas là d'une déprime d'Assarhaddon. Crier « Malheur ! » et « déchirer ses vêtements » sont bien des signes de désespoir mais, dans les inscriptions royales assyriennes, c'est le fait des adversaires voyant leur armée, leur royaume, leurs espoirs s'effondrer[18]. La clef du passage est la mention de la *sipittu* qui signifie au propre : « lamentation sur un deuil ». Ce qu'apprend Assarhaddon, en fait, ce qui va entraîner son deuil, ne peut qu'être

---

[16] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons…*, p. 43 : i 54.

[17] Pour l'instauration de la *sipittu* lors de la mort de souverain, voir les exemples de Mari réunis par M. GHOUTI, « *Sapâdum*, *bakûm* et la déploration à Mari », *NABU* 1991/27. Une *sipittum* a été instaurée lors de la mort de Samsî-Addu (D. CHARPIN, N. ZIEGLER, *Florilegium Marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* [Mémoires de N.A.B.U. 6], Paris, SEPOA, 2003, p. 136-138) ou lors de la mort du roi d'Alep Yarîm-Lîm (J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VII : Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum* [Mémoires de N.A.B.U. 8], Paris, SEPOA, 2002, p. 34).

[18] Voir par exemple la réaction du souverain d'Urarṭu lorsqu'il apprend le pillage de sa capitale (cf. F. THUREAU-DANGIN, *Une Relation de la huitième campagne de Sargon* [TCL 3], Paris, Geuthner, 1912, p. 65, l. 411-413 : « À cette nouvelle, Rusâ se roula par terre et mit en pièces sa chemise ; il mit à nu ses côtés ; il déchira son couvre-chef ; il arracha ses cheveux ; de ses deux mains il essaya de renforcer son cœur, il se prostra face contre terre… »).

l'assassinat de son père[19]. Assarhaddon, du fait de la mort du souverain en exercice, est donc *de facto* le nouveau roi et se doit d'agir comme tel. C'est la raison désormais de son caractère héroïque de surhomme, qui va prendre le pas sur sa passivité antérieure :

> « Je me mis en rage comme un lion ; mon cœur s'enflamma de colère : afin d'assumer la royauté de la maison de mon père, je frappai du poing ! »

La suite du récit est rédigée comme une campagne d'un souverain assyrien contre un rebelle.

Le début illustre ce qui fait par excellence le héros : partir sans attendre contre ses ennemis. Assarhaddon survole les difficultés « comme un oiseau » pour fondre sur ses adversaires. La première confrontation au Hanigalbat n'est étonnamment pas décrite. N'est mentionnée que la rupture de la ligne ennemie et la soumission au roi. Les Assyriens respectueux des *adê* reconnaissent leur roi et les frères « s'enfuirent vers un pays inconnu »[20].

La suite du récit est attendue : marche sur Ninive, franchissement du Tigre comme s'il n'était qu'un fossé, entrée triomphale dans la capitale et montée sur le trône. Le récit s'achève sur une double affirmation : le souverain a retrouvé son trône ; les dieux sont apaisés et l'ordre succède enfin au chaos[21] :

---

[19] Voir en ce sens P. TALON, « De mes frères aînés, j'étais le cadet… », p. 347 ; H. TADMOR, « Autobiographical Apology… », p. 40-41 n. 15 pour la bibliographie antérieure.

[20] Le passage est très intéressant pour la chronologie. En effet, la campagne contre le Šubria est considérée comme ayant pour but de capturer les rebelles qui s'étaient opposés à Assarhaddon. Dans ce cas, si l'on prend le texte au pied de la lettre, cela signifie que la rédaction du texte est antérieure à la découverte des révoltés au Šubria.

[21] Ce thème est fondamental dans l'idéologie royale assyrienne. L'Assyrie est un monde de paix et d'harmonie entouré de chaos. Le roi assyrien est considéré comme la contrepartie humaine du dieu Ninurta luttant contre le Chaos (cf. A. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* [SAAS 14], Helsinki, Helsinki University Press, 2002, p. 94-101). Les départs en campagne sont liés à une rupture de cette harmonie que le souverain doit rétablir au plus vite. Voir, par exemple, comment est rendue dans les inscriptions assyriennes la confrontation entre les armées assyriennes et babylono-élamites à Halule en 691 ; cf. E. WEISSERT, « Creating a Political Climate: Literary Allusion to Enûma Eliš in Sennacherib's Account of the Battle of Halule », in H. WAETZOLD, H. HAUPTMANN (éd.), *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX*[e] *Rencontre Assyriologique*

« Se leva alors le vent du sud, la brise d'Ea, le vent dont le souffle est propice à l'exercice de la royauté, des signes favorables vinrent se manifester dans les cieux et sur la terre, ce que produisent des extatiques, qui sont autant de messages des dieux et des déesses, vinrent régulièrement et constamment m'encourager le cœur ».

Les coupables sont jugés et punis en fonction de leurs actes, une vraie épuration.

2. Le problème de l'historicité

L'intérêt de ce texte est de présenter un récit exceptionnel d'accession au trône d'un roi assyrien. On peut le comparer à la documentation contemporaine (ou postérieure), ce qui amène à s'interroger sur la rédaction de cette œuvre littéraire et, surtout, d'en étudier la véracité[22]. Nous disposons pour ce faire à la fois d'un texte d'une haute tenue, des documents qui ont permis son élaboration ainsi que d'un abondant corpus épistolaire contemporain.

2.1. Le problème du choix d'Assarhaddon comme héritier

Assarhaddon aurait été choisi par les dieux depuis sa naissance, puis désigné par son père. À en croire nos sources, il était pourtant peu évident que Assarhaddon devînt un jour roi d'Assyrie. La situation paraît avoir été plutôt complexe : il lui fallut en fait beaucoup de chance, d'opportunisme, d'intelligence politique et, surtout, dirons-nous, une mère entreprenante et rusée pour arriver à de telles fins.

Son « Apologie » tait le fait qu'il ne fut pas un « premier choix », puisqu'il ne parle que de son caractère de puîné. La situation de ses différents frères n'est pas claire, notamment ceux qui furent dési-

Internationale, Heidelberg 6-10. Juli 1992, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag, 1997, p. 191-202.

[22] La question de l'usage que l'historien peut faire des inscriptions royales assyriennes dans son discours a donné lieu à de très nombreux commentaires. Voir en particulier : F. M. FALES (éd.), *Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1981 ; H. TADMOR, « Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions », in S. PARPOLA, R. M. WHITING (éd.), *Assyria 95, Proceedings in the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project. Helsinki september 7-10 1995*, Helsinki, 1997, p. 325-338 ; et F. M. FALES, « Assyrian Royal Inscriptions: Newer Horizons », *SAAB* 13, 1999-2001, p. 115-144.

gnés comme prince héritier[23]. Nous connaissons le nom de sept des fils de Sennacherib, issus de mères différentes[24].

- Le vrai fils aîné de Sennacherib, Aššur-nâdin-šumi, fut placé par son père sur le trône de Babylone en 700, comme successeur de Bêl-Ibni. Certains le tiennent pour le premier héritier désigné[25]. Il régna 6 ans avant d'être capturé par des Babyloniens et livré aux Élamites qui le firent disparaître.
- Un autre fils, bien connu, arrivait au moins en troisième position d'âge : c'est Urdu-Mullissu, dont la Bible a gardé la trace très réinterprétée sous la forme d'Adrammélek : c'est lui l'assassin de Sennacherib (2 R 19,37 ; Es 37,38). Le second assassin (dont seule la Bible a conservé le souvenir) est un certain Saréçer, qui devrait correspondre à un NP tronqué « x-šarru-uṣur », inconnu par ailleurs[26]. Pour certains, Urdu-Mullissu fut désigné prince héritier un an après que Aššur-nâdin-šumi devint roi de Babylone ; il aurait été écarté suite aux manœuvres d'Assarhaddon[27].

Assarhaddon n'arrivait donc, en fait, qu'en queue de liste et n'était pas, primitivement, destiné au trône. Son nom même le montre, puisque Aššur-ahu-iddina « Aššur a donné un frère » était relative-

---

[23] Le principal problème pour identifier un prince héritier est de savoir dans quels cas *mâr šarri* signifie « prince héritier » et dans quels cas simplement « prince » (fils de roi). Voir le bilan fait par T. KWASMAN, S. PARPOLA, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, part I, Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (SAA 6), Helsinki, 1991, p. xxvii-xxxiv. Le problème est compliqué par la traduction en akkadien des idéogrammes A LUGAL, qui peuvent soit être traduits par *mâr šarri*, « fils de roi », soit par *apil šarri* « héritier royal ». On voit par exemple dans *SAA* I 34 : 17 que les idéogrammes A MAN sont à comprendre comme « prince héritier ».

[24] H. D. BAKER, *The Prosopography*, p. 1114-1115.

[25] Aucune attestation du fait que Aššur-nadîn-šumi ait été désigné comme prince héritier n'est connue. Il est qualifié de dumu gal (*mâru rabû*), « fils aîné », ou de *mâru rêštû*. Voir les commentaires de B. N. PORTER, *Images, Power Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1993, p. 14-16.

[26] Voir S. PARPOLA, « The Murderer of Sennacherib », in B. ALSTER (éd.), *Death in Mesopotamia, XXVI*e *Rencontre Assyriologique Internationale* (Mesopotamia 8), Copenhague, Akademisk Verlag, 1980, p. 171-182.

[27] Voir la bibliographie et les commentaires dans M. NISSINEN, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAAS 7), Helsinki, 1998, p. 16-18 ; et les remarques de T. KWASMAN, S. PARPOLA, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh*, p. xxvii-xxxii.

ment commun et n'entrait pas dans l'onomastique royale réservée[28]. Lors de sa désignation, il devait d'ailleurs changer son nom (momentanément) en Aššur-etel-ilâni-mukîn-apli « Aššur, prince des dieux, est celui qui a installé l'héritier », ce qui illustre son élection divine et son statut d'héritier (*aplu*).

La période entre la mort d'Aššur-nâdin-šumi en 694 et la désignation d'Assarhaddon comme héritier en 683 a donc vu un changement politique important, dont nous ne connaissons pas le détail. Pour certains, sa mère, Naqia, aurait joué un très grand rôle dans cette désignation. Mariée à Sennacherib aux alentours de 712[29], elle a eu une importance politique certaine : on la voit recevoir des prophéties concernant l'avenir de son fils[30] ; elle joue, de plus, un rôle très actif lors de la succession d'Assarhaddon lui-même[31].

Tout cela ne prouve pas cependant qu'Assarhaddon fut un usurpateur qui a réussi, car l'existence même de cette « Apologie » veut montrer sa légitimité. Les vrais usurpateurs néo-assyriens, tels Tiglath-phalazar III ou Sargon II, passent totalement sous silence leur généalogie et ne s'étendent pas sur la légitimité de leur désignation[32]. Se présenter comme prédestiné par les dieux n'est d'ailleurs pas extravagant de la part d'Assarhaddon : qui aurait, lors qu'il était jeune, parié sur son accession éventuelle ?

---

[28] K. RADNER, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Vol.1, part I*, Helsinki, Helsinki University Press, 1998, p. 145-146 et p. 184.

[29] C. S. MELVILLE, *The Role of Naqia/Zakutu in Sargonid Politics* (SAAS 9), Helsinki, University of Helsinki Press, 1999, p. 13.

[30] S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies*, texte n°5.

[31] Assarhaddon avait déjà fait prêter un *adê* au profit d'Aššurbanipal (S. PARPOLA, K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties*, texte n°6). Forte de l'expérience de la succession de son fils, Zakûtu fit prêter un nouvel *adê* juste après la mort d'Assarhaddon (S. PARPOLA, K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties*, texte n°8) au retour de sa campagne d'Égypte et permit à Aššurbanipal de monter sur le trône sans lutte de succession alors que la situation s'y prêtait parfaitement (voir notamment C. S. MELVILLE, *The Role of Naqia/Zakutu*, p. 79-90).

[32] Voir notamment pour Tiglath-phalazar III, S. ZAWADZKI, « The Revolt of 746 B.C. and the Coming of Tiglath-Pileser III to the Throne », *SAAB* 8/1, 1994, p. 53-54 et, pour Sargon II, G. W. V. CHAMAZA, « Sargon II's Ascent to the Throne: the Political Situation », *SAAB* 6, 1992, p. 21-33.

2.2. Les prophéties

Nous disposons en outre de plusieurs prophéties adressées à Assarhaddon à joindre au dossier de sa succession et qui corroborent en grande partie son apologie[33]. Une partie des prophéties à notre disposition viennent de tablettes qui en regroupent plusieurs, ce qui signifie qu'elles ont été compilées et conservées dans les bibliothèques. Les prophéties sont classées par ordre chronologique et thématique[34].

Par exemple, la description par Assarhaddon de la bataille dans les plaines du Hanigalbat : « Ištar, la maîtresse de la mêlée et du combat, (…) brisa leur arc et défit leur ligne de bataille »[35], a comme parallèle un passage de prophétie :

> « N'aie crainte, roi du pays d'Aššur (…), je déferai ton ennemi en une seule rencontre »[36].

De même, ses propos « J'arrivai au quai du Tigre et, sur l'ordre de Sîn et Šamaš (…), je fis franchir le large Tigre à toute mon armée, comme s'il s'agissait d'un fossé… »[37] ont comme écho une prophétie qui parle de cette traversée du Tigre :

> « N'aie crainte, mon roi ! (…) je t'ai donné une destinée, je ne te laisserai pas te couvrir de honte. Je te ferai traverser sain et sauf la Rivière »[38].

Si certains éléments du récit sont corroborés par des textes extérieurs, d'autres éléments semblent néanmoins occultés dans l'« Apologie », notamment le meurtre de Sennacherib.

---

[33] Voir les commentaires de S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies…*, p. lxviii-lxxv.

[34] Seules les prophéties avérées ont été retrouvées compilées. Les autres ne sont mentionnées qu'au détour d'une lettre. C'est par exemple le cas d'une prophétie connue de plusieurs lettres qui désignait un certain Sasî comme futur roi d'Assyrie à la place d'Assarhaddon. Le dossier a été republié par M. LUUKKO, G. VAN BUYLAERE, *The Political Correspondence of Esarhaddon* (SAA 16), Helsinki, Helsinki University Press, 2002, textes 59-62 ; cf. le commentaire de M. NISSINEN, *References to Prophecy*, p. 108-153 et pour la situation historique, voir en dernier lieu K. RADNER, « The Trials of Esarhaddon: the Conspiracy of 670 BC », in P. A. MIGLUS, J. M. CORDOBA (éd.), *Assur und sein Umland. Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur* (ISIMU 6), Madrid, 2007, p. 165-184.

[35] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 44: i 74-76.

[36] S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies*, texte 1.2 : ii 6'-7'.

[37] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 44: ii 84-86.

[38] S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies*, texte 1.6 : iv 3-4.

2.3. La mort de Sennacherib

La mort de Sennacherib est en effet singulièrement occultée par les textes d'Assarhaddon. Elle n'est qu'indirectement évoquée dans son « Apologie » par le thème de la « folie » de ses frères et le terme de *sipittum* ; les autres inscriptions royales la taisent totalement. Or, le fils d'Assarhaddon, petit-fils de Sennacherib, Assurbanipal, la mentionne dans le cadre de sa campagne contre son frère rebelle[39]. L'épisode a été suffisamment marquant pour apparaître dans d'autres sources, par exemple trois fois dans la Bible.

> « Sennachérib, roi d'Assur, partit ; il s'en retourna et demeura à Ninive. Or, comme il était prosterné dans la maison de son dieu Nisrok, Adrammélék et Sarésér [ses fils] le frappèrent de l'épée et s'enfuirent au pays d'Ararat. Son fils Assarhaddon régna à sa place. »[40]

Ce voile pudique qu'Assarhaddon jette sur l'assassinat de son père était jusqu'ici considéré comme l'aveu implicite de son implication directe dans l'acte odieux ; la découverte du nom des assassins aujourd'hui le disculpe, en fait, d'y avoir joué un rôle trouble.

En fait, cette non-évocation n'a rien à voir avec une quelconque participation de sa part, mais doit s'expliquer par le tabou mésopotamien qui porte à « taire le mal ». Ce phénomène a bien été étudié pour la documentation de Mari où systématiquement le nom des méchants est proscrit du discours[41].

Ce phénomène est illustré dans les inscriptions d'Assarhaddon qui mentionnent pudiquement la fuite des « méchants » ou, dans sa campagne contre le Šubria, lancée pour obtenir l'extradition *manu militari* de ces méchants. Dans le très long texte décrivant sa campagne, pourtant comportant de nombreuses descriptions soignées et

---

[39] R. BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, p. 44 : Prisme A iv 70-76; p. 235, §40.

[40] 2 R 19,36-37 ; Es 37,37-38.

[41] La notion de tabou, qu'il porte sur le nom d'une personne haïe ou sur une action scandaleuse, est très bien documentée à l'époque amorrite. Voir D. CHARPIN, N. ZIEGLER, *Florilegium Marianum V*, p. 16-18, et dans le cas du tabou du nom de Zimrî-Lîm, J.-M. DURAND, *Archives épistolaires de Mari I/1* (ARM 26), Paris, ERC, 1988, p. 139-141.

pittoresques, Assarhaddon ne nomme jamais expressément les gens dont il souhaite l'extradition[42].

2.4. La personnalité d'Assarhaddon

La documentation épistolaire, relativement abondante pour le règne d'Assarhaddon et composée surtout de lettres que ses érudits lui envoyaient[43], a permis à plusieurs d'essayer de cerner le caractère et la personnalité de l'homme qui se cachait derrière le monarque.

La façon dont on se le représente va du fou ou du fanatique, une sorte de Caligula romanesque, à la figure d'un valétudinaire essayant vaille que vaille d'accomplir son métier de roi. Même si, actuellement, l'image d'un être manipulé par son entourage est fortement remise en cause, néanmoins, le souverain semblerait avoir été atteint d'une maladie chronique, qui l'aurait parfois contraint à l'inaction et souvent plongé dans des humeurs sombres. Cet état maladif a donc été rapproché des calomnies que ses frères avaient colportées, selon l'« Apologie ». Nous aurions là une réelle divergence entre l'« Apologie » qui le présente, devenu roi, comme un guerrier actif et les lettres révélant sa réalité hypocondriaque.

Cette approche doit être nuancée. D'une part, le choix par Sennacherib d'un héritier malade pour lui succéder paraîtrait étonnant, surtout lorsque l'on sait le prix attaché à la santé du souverain. Rien ne nous dit d'ailleurs que la maladie d'Assarhaddon se soit déclarée dès sa jeunesse. Enfin, l'idée même d'une maladie incurable et récurrente devrait, à mon sens, faire l'objet d'un réexamen[44].

---

[42] Voir R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 102-107, et le commentaire de E. LEICHTY, « Esarhaddon's "Letter to the Gods" », in M. COGAN, I. EPH'AL (éd.), *op. cit.*, p. 52-57.

[43] Ces textes ont été réédités dans plusieurs volumes récents : I. STARR, *Queries to the Sungod* ; H. HUNGER, *Astrological Reports*. La correspondance qu'entretenait Assarhaddon avec ses devins a été rassemblée dans S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki, Helsinki University Press, 1993.

[44] P. VILLARD, « Les guérisseurs à la cour néo-assyrienne », in L. BATTINI, P. VILLARD (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque international organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, BAR* 1528, Londres, John and Erica Hedges, 2006, p. 140.

3. La rédaction du texte

Un dernier point doit, toutefois, être abordé avant de conclure : pourquoi et quand un tel texte a-t-il été rédigé ?

3.1. Les autres occurrences de son accession au trône

Le texte de l'« Apologie » n'est pas le seul à mentionner les événements liés à son accession au trône. Très tôt dans son règne, ses inscriptions en portent des traces. Les versions retrouvées à Babylone de l'année qui suit son accession au trône mentionnent qu'il fut « choisi parmi ses grands frères »[45]. Dans le même texte apparaissent les bons augures qui concluent l'« Apologie ». Certains rapports astrologiques sont mentionnés très précisément dans ses inscriptions d'Aššur, de l'année suivante ; les thèmes développés dans l'« Apologie » sont présents, mais de manière dispersée, dans les autres inscriptions du souverain, l'« Apologie » étant seule à contenir un ensemble complet et structuré.

3.2. La date de rédaction

La date de rédaction des textes où apparaît l'« Apologie » d'Assarhaddon varie entre les mois iv et xii de l'année 673. Les textes de Ninive sont seuls à comporter ce développement. Les écrits contemporains ou postérieurs, mais rédigés ailleurs qu'à Ninive, ne l'ont pas.

Les difficultés du moment historique de 673 sont bien connues : une série de revers militaires et le règlement par Assarhaddon de sa succession. La chronique babylonienne mentionne une défaite assyrienne en Égypte, le 5e jour du 12e mois de la 7e année d'Assarhaddon[46], soit six mois avant la rédaction du texte. La même année, le souverain perd son épouse principale[47], fait mentionné dans les chroniques, ce qui en montre l'importance[48]. Peu après, c'est la

[45] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 16, Bab A, épisode 11, l. 9-14.

[46] A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 84 : col. iii l. 16 « La 16e année : Le 5e jour du mois d'*addaru*, l'armée du pays d'Aššur a été battue en Égypte. »

[47] L'événement est relaté dans plusieurs chroniques : A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, p. 85, col. iii l. 22 ; p. 127, l. 23.

[48] Voir les commentaires de K. RADNER, « The Trials of Esarhaddon », p. 168.

grande offensive contre le Šubria, suite à une longue période de négociations infructueuses, pour capturer certains des fugitifs qui s'étaient opposés à son accession au trône.

C'est alors qu'il décida de régler sa succession. Ainsi, pour certains, la rédaction de ce texte serait-elle liée à un besoin d'Assarhaddon de réaffirmer sa légitimité, au moment où il désigne ses successeurs, plutôt qu'elle ne date de son accession au trône, visant à se légitimer lui-même.

Si cette compréhension des textes rédigés en 673 semble aller de soi, il me paraît nécessaire néanmoins de poser le problème de la date de la première composition de l'œuvre. En effet, un indice dans le texte laisse supposer une date de composition bien plus ancienne. Lorsque Assarhaddon indique dans son « Apologie » que, lors de la grande bataille,

> « … ceux-là, les usurpateurs, fauteurs de troubles et de révolte, apprirent l'arrivée de mon expédition, ils abandonnèrent leurs renforts et prirent la fuite vers un pays inconnu. »

Cette mention peut être comprise de deux façons : soit il s'agit du tabou, évoqué ci-dessus, refusant de nommer le lieu d'asile des méchants, soit ce dernier était réellement inconnu lors de la rédaction, ce qui implique que la rédaction est bien antérieure à l'épisode de l'expédition vers le Šubria[49].

3.3. La place de l'« Apologie » dans le texte lui-même

Comment choisir entre ces deux approches ? L'ensemble du document où se trouve l'« Apologie » devrait permettre de dater cette dernière. Ce texte flamboyant a, cependant, le plus souvent été étudié pour lui-même, tandis que la composition où il s'insère paraissait secondaire car beaucoup plus banale et attendue.

Rappelons qu'une inscription royale assyrienne se compose la plupart du temps de trois parties : une titulature et la généalogie du souverain, une partie narrative et une partie qualifiée de « récit de construction ».

De par sa place dans les inscriptions de Ninive, ce passage pourrait se suffire à lui-même. En effet, il débute par une titulature très

[49] Rappelons que habituellement, dans une inscription royale, plus l'événement relaté est ancien, plus il est bref.

courte, réduite au minimum, sans rappel de hauts-faits du règne. Or, M. LIVERANI a bien montré dans son étude de l'évolution de la titulature de Sennacherib[50] que cette dernière évoluait en fonction des réalisations du souverain. Cela tendrait à montrer que, dans le cas présent, la titulature qui précède l'« Apologie » appartient au tout début du règne, très proche par exemple de celle de la version de Babylone, de sa première année de règne[51]. Il est assez clairement distingué de la suite du texte par une ligne de séparation sur le prisme.

On remarque, en outre, juste après cette ligne, que le texte repart sur une autre titulature, bien plus complète, plus attendue et, surtout, « mise à jour », pourrait-on dire. Le prisme qui débute par l'« Apologie », comporte enfin normalement un texte de construction à sa fin.

On a donc bien l'impression que l'« Apologie » a été composée pour elle-même au début du règne d'Assarhaddon et que ce texte a été réutilisé bien plus tardivement, dans le cadre de la préparation de la succession d'Assarhaddon.

Conclusion

Le récit de l'accession au trône par Assarhaddon entre bien dans la catégorie des textes apologétiques : prédestination divine à la naissance, désignation par le père, fuite, exil, retour triomphal. Le jeune homme qui n'était pas destiné au trône avait su tirer parti des événements pour se faire désigner comme prince héritier.

La motivation du récit est bien la légitimité d'Assarhaddon, mais pas celle d'un usurpateur et la démonstration du fait que, quelles qu'en soit les difficultés, un souverain légitime accède toujours au trône. Ce discours est, bien sûr, ambivalent. En début de règne, il permet de proclamer une légitimité ; dans le cadre de sa propre

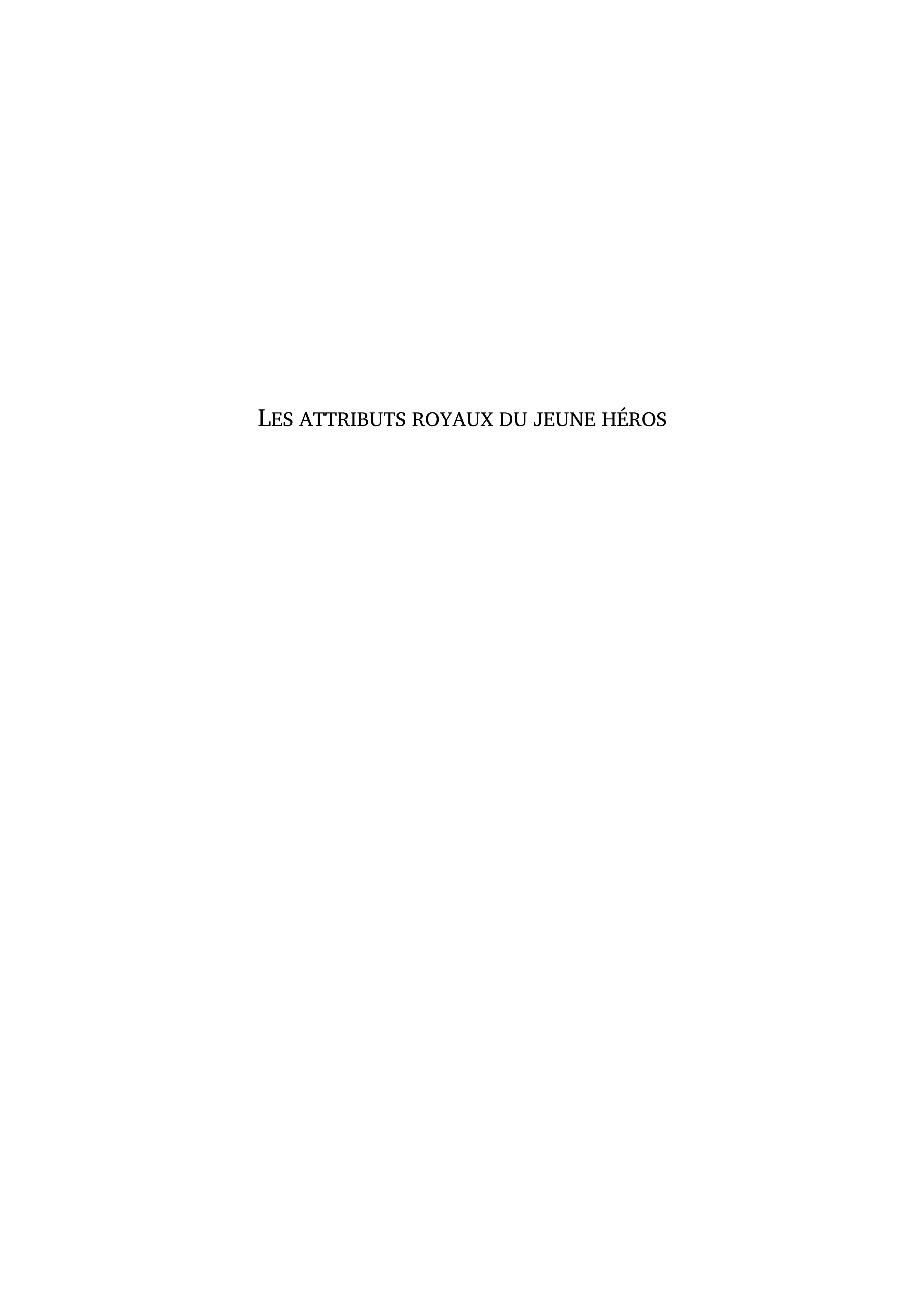
---

[50] M. LIVERANI, « Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib », in F. M. FALES (éd.), *Assyrian Royal Inscriptions*, p. 225-258. Pour les périodes antérieures à Salmanazar V, on se reportera à l'ouvrage de B. CIFOLA, *Analysis of Variants in the Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglath-Pileser III*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1995.

[51] R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 39-40 l. 1-7 parallèle à celle des inscriptions de Babylone ; R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, p. 11-12, l. 1-18.

succession, il peut être aussi une façon d'affirmer la supériorité des héritiers désignés par rapport aux autres.

Lionel MARTI
CNRS
UMR 7192



Les attributs royaux du jeune héros

Du jeune héros aux jeunes guerriers

De Samson aux *baḥûrîm*[1]

Christophe LEMARDELÉ

Lorsque Georges Dumézil étudiait les épopées indo-européennes, il rencontrait peu la figure du jeune héros et bien plutôt celle du héros accompli, demi-dieu accumulant les exploits et les fautes tel Héraklès[2]. De même, sur le terrain non pas de la mythologie mais de l'ethnologie, Maurice Godelier mettait en évidence l'*aoulatta*, c'est-à-dire le grand guerrier, dans la société des Baruya de Nouvelle Guinée. À l'instar des guerriers germaniques décrits par Tacite (*Germania* XXXI, 4), « l'*aoulatta* est avant tout l'homme qui, sur le champ de bataille, s'avance seul vers la ligne ennemie (…) et qui affronte au corps à corps les guerriers qui acceptent de se mesurer à lui »[3]. Cette figure du grand guerrier téméraire est bien présente dans le monde sémitique avec le personnage de Gilgamesh mais aussi, plus encore, dans quelques récits et fragments bibliques. Ils ont pour nom Shamma, Elhanan, Ishbaal (2 S 23) et sont les reliques d'un temps où la guerre était plus affaire de guerriers que de soldats[4]. Le jeune guerrier est donc bien moins présent dans les

---

[1] Le 28 mai 2004, après avoir reconnu notre article sur Samson comme étant un des « petits enfants du *Chasseur noir* », Pierre VIDAL-NAQUET nous écrivait : « je me demande si le parallèle avec les Benjaminites ne devrait pas être développé ». Nous reprenons donc le dossier des *baḥûrîm* en espérant pouvoir éclairer un peu mieux les figures du jeune héros et des jeunes guerriers dans la culture israélito-judahite. La présente étude est naturellement dédiée à la mémoire d'un maître tant lu mais seulement entrevu qu'était et qu'est pour nous Pierre Vidal-Naquet.

[2] G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 1985 [1969]. Voir également B. SERGENT, *Celtes et Grecs I. Le livre des héros*, Paris, Payot, 2004.

[3] M. GODELIER, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Champs-Flammarion, 1996 [1982], p. 168.

[4] Voir notre étude à paraître : « Une gigantomachie dans la Genèse ? Géants et héros dans les textes bibliques compilés », dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

récits héroïques même si le héros comporte toujours cette dimension. Pierre Vidal-Naquet dut ainsi analyser un mythe étiologique secondaire pour mettre en évidence la figure inversée du « chasseur noir » en Grèce ancienne[5] et, tout récemment, Jean-Marie Husser décryptait le mythe d'Aqhat pour suspecter l'existence de rites de jeunes hommes à Ugarit[6]. Pour notre part, nous avions identifié dans le récit concernant Samson une jeunesse qu'il nous semblait opportun de mettre en rapport avec l'institution de *nāzîr*[7]. En nous attachant aux mentions de *baḥûrîm*, « jeunes hommes » — que l'on doit distinguer des *gibbôrîm*, « hommes forts », c'est-à-dire « grands guerriers » ou héros accomplis —, dans quelques textes bibliques, nous pensons pouvoir mieux cerner le jeune héros dans des contextes de guerre et, ainsi, mieux appréhender encore la « fonction » guerrière dans la culture israélito-judahite ancienne. Ainsi, derrière le héros littéraire, nous pensons bien trouver le héros culturel.

Samson comme jeune héros

Le personnage de Samson comporte au moins deux aspects. D'une part, il apparaît comme un jeune homme dans le chapitre 14 du livre des Juges puisqu'il ne se sépare de ses parents qu'une fois marié. D'autre part, il apparaît comme un héros accompli au chapitre 15 lorsqu'il massacre mille Philistins avec une mâchoire d'âne. Cependant, selon les catégories élaborées par Hermann Gunkel reprises et développées par Bernhard Lang[8], Samson est d'abord et avant tout un « *charismatic warrior* » — Max Weber

---

[5] P. VIDAL-NAQUET, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », in P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991 [1981], p. 151-175 — repris dans J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *La Grèce ancienne 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Points-Seuil, 1992, p. 119-147.

[6] J.-M. HUSSER, « La mort d'Aqhat : chasse et rites de passage à Ugarit », *RHR* 225, 2008, p. 323-346.

[7] Ch. LEMARDELÉ, « Samson le *nazir* : un mythe du jeune guerrier », *RHR* 222, 2005, p. 259-286.

[8] H. GUNKEL, *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, p. 42-43 ; B. LANG, « The Three Sins of Samson the Warrior », in I. KOTTSIEPER, R. SCHMITT, J. WÖHRLE (éd.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (AOAT 350), Münster, Ugarit-Verlag, 2008, p. 179-192 — repris dans B. LANG, *Hebrew Life and Literature. Selected Essays of Bernhard Lang* (SOTS), Surrey-Burlington, Ashgate, 2008, p. 129-141.

parlait du « guerrier extatique »[9] —, après avoir été très brièvement un « *novice warrior* ». Il est vrai que, dès son premier exploit, le héros israélite est saisi de l'esprit divin et tue un lion à mains nues. L'exploit n'est pas moindre et ne peut être le fait que d'un homme fort sortant de l'ordinaire. Toutefois, certains aspects du récit doivent être relevés parce qu'ils soulignent la jeunesse du héros. Par ailleurs, il est nécessaire d'envisager une histoire rédactionnelle du récit afin d'entrevoir les différentes figures héroïques qui se sont succédé, pourtant appliquées au même personnage, cela afin de mieux situer la jeunesse du héros dans le récit et dans la constitution de celui-ci.

La jeunesse de Samson se manifeste essentiellement par un épisode du récit lui-même et par deux détails. Lorsque Samson choisit une femme parmi les habitants de la ville de Timna, il s'en remet tout de suite à son père et à sa mère, et c'est son père qui se déplace pour conclure le mariage. Le personnage n'aura par la suite aucun besoin de son père pour aller coucher à Gaza avec une prostituée et pour aimer Dalila sans conclure de mariage. D'ailleurs, le père disparaît à la toute fin du chapitre 14 puisqu'il est dit, une fois son mariage raté, que Samson retourna à la maison de son père, donc comme un jeune homme. Même si cet échec ne lui permet pas d'accéder pleinement au statut d'homme, la suite du récit nous le montre comme étant totalement indépendant de la maison paternelle[10]. Ce n'est qu'à la toute fin de l'histoire qu'il retournera pour y être inhumé. Ainsi, le chapitre 14 du livre des Juges relate bien la jeunesse de Samson, tout comme le chapitre 13 raconte sa conception.

Cette jeunesse est accentuée par deux détails. Tout d'abord, en allant à Timna avec ses parents, Samson s'écarte du chemin et rencontre un lion qu'il déchire comme un chevreau (Jg 14,5-6). Le lion en question est en fait un « jeune lion de lions rugissant » (*kəpîr ʾarāyôt šōʾēg*). L'exploit n'est donc pas aussi prodigieux que s'il

---

[9] M. WEBER, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970 [Tübingen, 1920], p. 139-148.

[10] C'est pourquoi il a pu être vu comme un personnage en marge de la société : S. NIDITCH, « Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit », *CBQ* 52, 1990, p. 608-624. Voir aussi G. MOBLEY, *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East* (LHBOTS 453), New York-London, T&T Clark, 2006.

s'agissait d'un animal adulte et, d'une certaine manière, le héros rencontre son égal dans le genre animal : un jeune plein de bravoure et de fureur[11], qui plus est, symbole solaire comme lui, Samson pouvant en effet signifier « fils de Shamash », le dieu-soleil. Plus loin, alors que le héros s'apprête à célébrer son mariage par un festin sans doute bien arrosé — le terme *mišteh* étant formé sur le verbe *šātāh*, « boire » —, le narrateur a cru bon d'ajouter un petit commentaire : « car les jeunes hommes (*baḥûrîm*) font ainsi » (Jg 14,10). Il semble donc que le banquet devait être justifié pour excuser un peu le « noceur », sa jeunesse le conduisant naturellement aux excès. Et comme, d'après la Septante (Alexandrinus et texte antiochien), Samson suscitait la crainte, on lui donna trente « compagnons » (*mērēʿîm*) pour le surveiller, probablement jeunes et fougueux comme lui[12].

Pour mieux appréhender la jeunesse de Samson, il est nécessaire, comme pour un bon nombre de récits bibliques, d'avoir une idée de l'histoire rédactionnelle du récit. L'exégèse traditionnelle a pour habitude de voir dans le récit du livre des Juges, un noyau originel composé pour l'essentiel des chapitres 14–15, complétés par la suite par le chapitre 16 puis par le 13 qui aurait donné une assise théologique au récit avec l'insertion des titres de nazir, de sauveur puis de juge[13]. Le problème de ces approches provient du fait que la cohérence du récit originel est quelque peu négligée ; elles se contentent de signaler des ajouts successifs à partir de critères uniquement littéraires. Il nous semble que pour dégager une histoire rédactionnelle convaincante du récit sur Samson, il est important de

---

[11] L'expression « jeune lion de lions » pouvant être comprise comme étant « *a nomadic subadult lion* », c'est-à-dire un jeune lion solitaire et dangereux. Voir B. A. STRAWN, « *kĕpîr ʾărāyôt* in Judges 14:5 », *VT* 59, 2009, p. 150-158.

[12] Le grec traduit soit par *hetairos* ou par *klētos*, « invité », dans le Vaticanus, mais le terme hébraïque *mērēaʿ* est en fait composé de la proposition *min* et du substantif *raʿ*, le « mal ». Or, dans tous les contextes où l'on trouve ce terme (Ésaïe, Jérémie, Psaumes), il a le sens de « malfaiteurs », « malfaisants »…

[13] Voir, entre autres, H. GESE, « Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c. 14-15) », *ZTK* 82, 1985, p. 261-280 ; H.-J. STIPP, « Simson, der Nasiräer », *VT* 45, 1995, p. 337-369 ; M. WITTE, « Wie Simson in den Kanon kam. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc 13-16 », *ZAW* 112, 2000, p. 526-549 ; et, pour une étude détaillée : T. MEURER, *Die Simson-Erzählungen. Studien zu Komposition und Entstehung, Erzähltechnik und Theologie von Ri 13-16* (BBB 130), Berlin-Wien, Philo-Verlag, 2001.

tenir compte de la cohérence de l'histoire dans ses amplifications, de même que de la cohérence du héros. Or Samson est une figure héroïque qui a pu beaucoup évoluer comme l'avait montré en son temps Paul Humbert[14]. Si l'on a, au terme du récit, un « juge » bien artificiel, on a, à l'origine, un géant qui transporte les portes de Gaza jusqu'à la colline en face d'Hébron et qui n'a besoin d'aucune aide divine pour accomplir cet exploit[15]. Entre les deux, restent le héros « inspiré » par l'esprit divin et le nazir mentionné en Jg 13 et en Jg 16.

Ce qui semble prouver que le récit a été relu par divers rédacteurs se trouve dans les exploits mêmes de Samson. En effet, ils sont en général justifiés par une intervention divine, soit par l'esprit (*rûaḥ*) de Yhwh, soit à la suite d'une invocation. Par deux fois, Samson invoque Yhwh/Élohim, afin qu'il fasse jaillir une source pour étancher la soif du héros en Jg 15,18-19 et afin qu'il lui donne la force de détruire le temple de Dagan à la toute fin du récit (Jg 16,28). La présence du terme générique « Élohim » dans ces deux passages indique une possible intervention d'un rédacteur « tardif », précisément celui qui intervient beaucoup aux chapitres 13 et 16 et qui semble introduire la mention de « nazir d'Élohim ». Les mentions de l'esprit de Yhwh, quant à elles, sont probablement plus anciennes puisqu'on les trouve essentiellement dans les chapitres réputés tels (Jg 14–15). On peut même affirmer qu'elles sont relativement archaïques à la différence de mentions de cet esprit dans d'autres récits. En effet, dans l'histoire de Samson, l'esprit n'intervient que lors d'un exploit guerrier et est accompagné par le verbe *ṣālaḥ*, « saisir, agiter ». La même conjonction ne se retrouve que dans les récits les plus anciens concernant le roi Saül (1 S 10–11). Ailleurs, l'expression perd de sa force comme, par exemple, avec David où l'expression est pourtant complète mais mise en lien avec l'onction royale, cela dans un sous-chapitre réputé tardif (1 S

[14] P. HUMBERT, « Les métamorphoses de Samson ou l'empreinte israélite sur la légende de Samson », *RHR* 80, 1919, p. 154-170.

[15] Contrairement à T. MEURER, *op. cit.*, p. 323, il nous est difficile de considérer Jg 16,1-3 comme une insertion tardive car, d'une part, l'épisode succinct de la première visite de Samson à Gaza n'apporte rien au récit, d'autre part, il n'est question dans ce passage ni du souffle de Yhwh, ni d'Élohim, ni même des Philistins mais des habitants de Gaza. Tous ces indices tendraient à montrer qu'il s'agit d'une strate ancienne.

16,1-13)[16]. Il faut noter encore que certains exploits ne requièrent ni l'intervention de Yhwh/Élohim ni celle de l'esprit de Yhwh. Nous avons évoqué la première visite de Samson à Gaza mais il y a également l'épisode des trois cents renards au début du chapitre 15. Le héros est suffisamment fort pour capturer et tenir tant d'animaux qui ont bien la force d'un jeune lion une fois attachés ensemble. Ceci renforce donc notre idée selon laquelle le récit, dans sa forme originelle, devait être celui d'un géant qui n'avait besoin d'aucune aide divine — était-ce parce qu'il était fils de Shamash ?

On peut donc proposer quatre strates principales pour l'histoire rédactionnelle de Jg 13–16 : 1) un *Ur-Text* narrant les exploits d'un géant (Jg 14–16) ; 2) une première relecture yahwiste introduisant l'esprit de Yhwh et insistant sur la jeunesse du héros (Jg 14) ; 3) une seconde relecture yahwiste s'attardant principalement sur la conception du héros (Jg 13) et sur sa fin (Jg 16) ; 4) un encadrement deutéronomiste faisant de Samson un juge. On distingue facilement la troisième strate de la deuxième car le second réviseur yahwiste a considérablement développé les dialogues entre les personnages — entre le messager de Yhwh et les parents de Samson, entre ce dernier et Dalila — et a nommé certains d'entre eux. La femme de Samson n'a pas de nom dans le chapitre 14 alors que sa dernière maîtresse en a un[17] — les épisodes sont d'ailleurs parallèles puisque les deux femmes lui arrachent un secret, mais le second est bien plus riche en dialogues. Surtout, le père de Samson n'est pas nommé tout le temps de sa jeunesse alors que pour sa conception, il se prénomme Manoah[18]. Il faut ajouter à cela que Yhwh ne se manifeste pas par son esprit en Jg 13, mais par le miracle (*peliʾ/thaumastos*). Son action, par l'intermédiaire de son messager, est en effet bien « mystérieuse » au point de se demander si la femme

[16] T. SEIDL, « David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von 1 Sam. 16-18 », *ZAW* 98, 1986, p. 39-55.

[17] Le nom de Dalila doit se comprendre en fonction du verbe *dālal*, « être pauvre », ce qui expliquerait pourquoi cette femme est facilement achetée par les Philistins. Pour ces aspects, voir S. SEGERT, « Paronomasia in the Samson Narrative in Judges XIII-XVI », *VT* 34, 1984, p. 454-461.

[18] Le nom de Manoah doit provenir du verbe *nûaḥ*, « demeurer, résider » et peut être compris comme un nom ironique : n'est-il pas celui qui est immobile et ne voit pas ce qui se trame à son insu ? Josèphe en faisait clairement un mari trompé (*Antiquités juives* V, 277).

n'est pas enceinte miraculeusement, ce qui enlèverait toute paternité réelle à Manoah[19]. Il ne porte pas en effet le titre de *ʾāb*, « père », à la différence du personnage anonyme de Jg 14. Il reste que bien des éléments merveilleux sont introduits par ce réviseur car, dans l'épisode « Samson et Dalila », les Philistins se précipitent à trois reprises sur le héros sans que celui-ci réagisse, comme s'il ne se rendait pas compte du piège tendu. Ainsi, les deux rédacteurs yahwistes sont faciles à distinguer tant le second s'écarte du mythe pour rejoindre le conte par le développement d'éléments littéraires et merveilleux sans qu'ils soient de véritables épisodes centrés sur le héros : disparition du messager divin dans les flammes de l'autel, cordes enserrant Samson et se consumant seules, répétition de scènes similaires entre le messager, la femme et Manoah, et entre Samson, Dalila et les Philistins. On pourrait dire avec Nicole Belmont, même s'il s'agit d'une révision écrite et non orale, que ce « conteur » insiste sur le « mensonge », la fiction, le caractère purement imaginaire de son récit, cela pour en faire une œuvre de divertissement n'entraînant aucun effet de croyance religieuse[20]. Le Samson du second rédacteur yahwiste n'est donc plus un héros mythique et pas encore un juge « historique » répondant à l'idéologie deutéronomiste.

C'est le premier réviseur yahwiste qui s'est attaché à la jeunesse de Samson. Il semble avoir introduit le père à des endroits dans lesquels le héros devait être mentionné seul à l'origine. Quelques tensions textuelles pourraient en effet indiquer que Samson vint seul jusqu'aux vignes de Timna avant de rencontrer le lion et qu'il descendit parler à sa future femme encore seul après avoir tué l'animal[21]. De même, la précision « jeune lion de lions » en Jg 14,5 a

---

[19] Dans le récit parallèle de 1 S 1, il est bien mentionné qu'Elqana connut Hanna, elle aussi stérile, après la prononciation du vœu de celle-ci au temple de Shilo ; rien de tel en Jg 13. Il est à noter que le vœu, surtout lorsque l'engagement était conséquent, demandait l'exaucement, c'est-à-dire le miracle (*plʾ*) divin : Ch. LEMARDELÉ, « Le verbe *pālāʾ* et la pratique des vœux », *RB* 111, 2004, p. 481-498.

[20] N. BELMONT, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Paris, Gallimard, 1999, p. 194-195.

[21] Les versions sont très contradictoires en Jg 14,5.7, sans doute à cause de la présence non toujours justifiée du père et de la mère. Il semble opportun de suivre, dans un cas, le Vaticanus — « *il* vint jusqu'à la vigne de Thamnata » —, dans l'autre, le texte massorétique — « *il* descendit parler à la femme » —, qui ne peuvent être suspectés d'harmonisations dans ces deux passages, à la différence de

pu être introduite par ce réviseur puisque nous trouvons *ʾaryēh* seul ensuite pour désigner le lion. L'insistance sur le terme *kᵉpîr* — que nous trouvons non accompagné d'*ʾᵃrāyôt* dans d'autres textes puisqu'il signifie à lui tout seul « jeune lion »[22] — indiquerait que l'expression dont c'est la seule occurrence serait une interpolation comparable à celle concernant les « jeunes hommes » en Jg 14,10. À l'origine, il est probable que l'homme fort Samson combattît un lion adulte. La solution de l'énigme, d'ailleurs, renforce cette assertion puisqu'il est dit : « quoi de plus fort (*ʿaz*) qu'un lion (*mēʾᵃrî*) » (Jg 14,18). Ainsi, malgré des interpolations insistant sur sa jeunesse, Samson agit plutôt avec la force d'un surhomme et avec colère ou fureur (*ʾap*) — « sa narine brûlait » (*wayyiḥar ʾappô*) (Jg 14,19) — lorsqu'il déchire le lion et lorsqu'il frappe trente hommes d'Ashqelon pour respecter sa promesse en faveur des trente Timnites. Certes, un peu à la manière du jeune crypte lacédémonien[23], il se retrouve en marge de la société en résidant dans l'espace sauvage — dans la faille du rocher d'Eitam et au torrent de Soreq (Jg 15–16) —, mais ses exploits sont déjà ceux d'un géant. Finalement, ce qui le rapproche le plus de l'institution spartiate est le titre de nazir puisque cela induisait l'interdiction de se couper les cheveux[24] et l'abstinence de vin, ce qui fait de Samson une figure quelque peu inversée. Il faut ajouter à cela que les nazirs, selon Am 2,11-12, étaient précisément des jeunes hommes (*baḥûrîm*). Or, du point de vue de l'histoire rédactionnelle de Jg 13–16, rien ne s'oppose à un lien direct entre le nazir et l'esprit de Yhwh car, d'une part, rien d'autre ne peut justifier l'agitation de Samson par cet esprit au sortir de l'enfance à la toute fin du chapitre 13, d'autre part, le livre d'Amos mentionne conjointement les nazirs et les prophètes et l'on sait que ces derniers étaient possédés par Yhwh et entraient ainsi en

---

l'Alexandrinus et du texte antiochien qui donnent « il fit *un détour* » pour le verset 5, justifiant ainsi pourquoi Samson rencontra le lion en étant seul.

[22] La distinction entre les deux termes est claire en Ez 19,2.6 : les *ʾᵃrāyôt* sont les « lions » et les *kᵉpirîm* les « jeunes lions ».

[23] P. VIDAL-NAQUET, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », in P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 177-207 (J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 179-214).

[24] En Grèce, il semble bien que le « rite » de se laisser pousser les cheveux ait été propre aux adolescents : D. D. LEITAO, « Adolescent Hair-Growing and Hair-Cutting Rituals in Ancient Greece. A Sociological approach », in D. B. DODD, C. A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narrative. New Critical Perspectives*, London-New York, Routledge, 2003, p. 109-129.

transe[25]. Il se pourrait donc que le second rédacteur yahwiste intervenant largement en Jg 13 et Jg 16 n'ait fait que développer le motif du nazir déjà présent dans la strate rédactionnelle précédente, cela pour en faire un motif de conte : Samson est nazir dès le ventre, ce qui n'est pas le cas pour Samuel/Saül en 1 S 1 ni ailleurs. Dans cette optique, le rite de jeunes hommes aurait été appliqué à Samson le géant afin d'illustrer l'institution, faisant ainsi du récit mythique originel un mythe étiologique.

L'institution de nazir n'est pas aisée à décrypter tant les mentions du terme sont éparses et laconiques. Généralement, on pense qu'elle fut appliquée à Samson pour donner une explication au *topos* des cheveux longs. De même, on affirme bien souvent que l'interpolateur a puisé dans le texte prescriptif de Nb 6 qui légifère sur le vœu de nazir. Mais, tout d'abord, Jg 16,17 est suffisamment clair : le secret de la force de Samson se trouve dans sa chevelure et dans son état de nazir. Ensuite, il est anachronique de lire le récit de Samson en fonction du texte de loi du Pentateuque car ils ne se correspondent pas exactement[26]. En effet, il n'est question d'aucun vœu dans le récit des Juges et la loi de Nombres est très tardive. Elle relève probablement d'ajouts théocratiques qui ont clos le dernier livre élaboré du Pentateuque, vraisemblablement à la fin du IVe s. av. n. è.[27] Enfin, le caractère guerrier si évident de Samson n'a aucun rapport avec un rite votif qui n'avait pour but que d'obtenir un bienfait divin dans le cadre du culte habituel[28]. Il nous faut donc conserver à l'esprit que le nazir pré-votif avait quelque chose à voir avec la guerre, d'autant plus que la suite du texte d'Am 2,11-12

---

[25] Dans le récit de 1 S 10, Saül entre en transe avec une bande de prophètes à Gibea, mais non comme un prophète, comme un nazir dans une version plus ancienne du récit que l'on ne retrouve que grâce à des indices disséminés en 1 S 1 ; 7 ; 9–11 ; 13–14 : Ch. LEMARDELÉ, « Saül le *nazir* ou la légende d'un roi », *SJOT* 22, 2008, p. 47-62.

[26] Voir notre argumentaire dans « Samson le *nazir* », p. 277-280.

[27] Voir l'étude magistrale de R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, Harrassowitz, 2003.

[28] Pour cet aspect, T. W. CARTLEDGE, « Were Nazirite Vows Unconditional? », *CBQ* 51, 1989, p. 409-422. L'écart entre les deux types de nazirs est d'ailleurs si important que Flavius Josèphe, après avoir défini le vœu (*Antiquités juives* IV, 72), s'est bien gardé d'attribuer ce titre à Samson, lui préférant celui de prophète (V, 275-317).

évoque clairement ce contexte[29] et que la tribu de Joseph nazir est décrite comme étant guerrière et forte comme un buffle (Dt 33,16-17). Il est vrai, les nazirs du VIe s. av. n. è. (Lm 4,7-8) ne paraissent pas être des guerriers puisqu'ils ont survécu au carnage babylonien, mais il est possible qu'ils n'aient plus été que le reliquat d'une institution plus ancienne, comme les éphèbes athéniens de la cité démocratique n'étaient plus qu'un pâle reflet d'un rite de passage plus guerrier que civique et militaire. Et comme Pierre Vidal-Naquet pour la Grèce ancienne[30], nous nous interrogeons sur le rapport pouvant exister entre des rites de jeunes hommes attestés, même atténués, et des groupes d'élite jouant un rôle important dans des guerres quelque peu archaïques.

Ainsi la jeunesse de Samson est d'abord propre au caractère intempérant du héros, qu'il s'agisse de Gilgamesh, d'Héraklès, d'Achille ou encore du héros celtique Cuchulainn[31] et du héros afro-arabe préislamique Antar[32]. Le héros biblique ne diffère pas d'eux par ses fautes accumulées, par sa fureur et par sa triste fin. Certes, un rédacteur a insisté ensuite sur sa jeunesse en faisant de Samson un « *bāḥûr nāzîr* », mais la prestance du géant, de l'homme fort, domine encore malgré cela. Plus qu'un juge deutéronomiste grotesque — comme l'exégèse narratologique le voit souvent en n'abordant le récit que sous l'angle de son ironie[33] —, Samson est bien une figure héroïque antique comparable, notamment, à certains héros indo-européens et qui a ses doubles dans la Bible même : Shamgar (Jg 3) et Shamma (2 S 23).

---

[29] Voir B. LANG, *art. cit.*, p. 184.

[30] P. VIDAL-NAQUET, « Retour au chasseur noir », in J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 215-251.

[31] Ch. LEMARDELÉ, « Samson le *nazir* », p. 265-272.

[32] Ce héros, à la force prodigieuse lui aussi, déchire comme Samson un lion à mains nues et défait à lui seul des armées, cela dans un esprit bédouin guerrier (razzia). Voir B. HELLER, « *Sîrat ʿAntar* », *Encyclopédie de l'Islam*, vol. I, Leyde – Paris, E. J. Brill, 1960, p. 533-537 ; D. CHERKAOUI, *Le Roman de Antar. Perspective littéraire et historique*, Paris, Présence africaine, 2001.

[33] Parfois, les jugements se font terribles : « le héros est inutile comme héros », « caricature du héros », J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth,* (LD 174), Paris, Cerf, 1998, p. 186 et 198 ; quand on ne le dépeint pas comme un « Tartarin » : J.-P. SONNET, « Samson, le “dernier” des juges. Une lecture narrative de Juges 13–16 », *Graphè* 13, 2004, p. 35-51.

Les baḥûrîm

Nous venons de le voir, Samson est assimilé à un *bāḥûr* lors de son mariage et les nazirs étaient des *baḥûrîm* d'après le texte d'Amos. Pour autant, les exploits du Danite en font un *gibbôr*, un grand guerrier comparable aux héros dont on conte les exploits en 2 S 21 et 2 S 23. Le seul récit biblique qui met véritablement en avant l'exploit d'un jeune homme présenté comme tel est celui de David contre Goliath en 1 S 17. Il est en effet à l'écart des combats, berger pendant que ses frères aînés sont dans l'armée de Saül en guerre contre les Philistins, et le roi l'appelle *naʿar/paidarion*, c'est-à-dire un « garçon ». Si David tient en fait son exploit d'un grand guerrier de Bethléem nommé Elhanan (2 S 21,19 et 2 S 23,24), qui combat le même Goliath de Gath et sa lance aussi lourde qu'une ensouple de tisserand[34], la geste nous intéresse tout de même.

Si l'on peut penser qu'Elhanan vainquit le géant[35] à la manière d'un grand guerrier à l'instar de ses comparses de 2 S 21 et 2 S 23, c'est-à-dire avec sa seule force, David utilise, quant à lui, la ruse en abattant le Philistin invincible avec sa fronde. Même si le récit est sans doute une pure création idéologique visant à introduire au mieux David comme le successeur « légitime » de Saül[36], il reste que ce conte héroïque du jeune berger terrassant un géant nous dit beaucoup sur le jeune héros, son armement et sa manière de

---

[34] En reprenant l'idée d'un « *genetic development* » dans ces textes, il nous faut plutôt penser à des textes sources quelque peu archaïques dans lesquels on allait puiser pour enrichir des récits constitués, et non le contraire comme le pense A. G. AULD, « The Story of David and Goliath : A Test Case for Synchrony *plus* Diachrony », in W. DIETRICH (éd.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit : Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 118-128.

[35] Il est en effet désigné comme un descendant de *rāpāh*, c'est-à-dire probablement des *rᵉpāʾîm*, d'autant plus que la Septante traduit par *gigantes*. En 1 S 17, Goliath est décrit comme tel en insistant sur sa puissance (taille et armure). Nous avons remarqué que moins le texte est ancien et plus la taille du géant est exagérée. Voir notre étude à paraître « Une gigantomachie dans la Genèse ? ».

[36] Cela probablement avant le David musicien et avant l'onction par Samuel dans le chapitre précédent. Le problème des deux versions (Septante et texte massorétique) de cet ensemble narratif ne peut avoir une solution textuelle tant les tensions littéraires sont importantes, la critique littéraire devant entrer dans le débat textuel : voir R. HENDEL, « Plural Texts and Literary Criticism : For Instance, 1 Samuel 17 », *Textus* 23, 2007, p. 97-114.

combattre. Tout d'abord, il refuse l'armure et l'épée de Saül pour, ensuite, préférer sa fronde et choisir cinq pierres bien lisses. Le combat se fait donc à distance, sans que David entre en contact avec Goliath, et l'aspect déloyal du duel est amplifié par la rapidité avec laquelle le jeune homme se place face à son adversaire et saisit une pierre pour la lui lancer en plein front avant même que le Philistin n'ait eu le temps de faire quoi que ce soit. Une fois abattu, le géant reçoit le coup de grâce par sa propre épée, le berger lui coupant la tête avec (1 S 17,48-51). Nous ne sommes donc pas si loin du guerrier rusé — inversé, « noir » (Mélanthos) — qui bat le guerrier loyal — « blond » (Xanthos) — et qui sert toutefois de modèle à l'hoplite athénien, tel que Pierre Vidal-Naquet l'a mis en évidence.

Le même auteur, dans son article « Retour au chasseur noir », a insisté sur les différences d'armement entre les types de guerriers, l'arc étant « par excellence l'arme du chasseur noir »[37]. Or, dans le chant évoquant la mort de Saül et de son fils Jonathan à Gilboa contre les Philistins (2 S 1,19-27), les deux sont appelés *gibbôrîm* mais l'armement du fils diffère de celui du père : Saül portait l'épée et le bouclier du guerrier confirmé tandis que Jonathan combattait avec un arc. De même, dans le récit relatant la bataille même de Gilboa (1 S 31), Saül demande à son aide de camp de le tuer car il se voyait cerner par l'ennemi. Ce dernier refusant, le roi se jette sur son épée. L'épisode est à tort perçu comme une mort peu glorieuse[38] car Saül était alors pris par le tir des archers et ne voulait sans doute pas mourir ainsi : le guerrier aguerri tué à distance, sans combat, par les jeunes hommes ne pouvant soutenir le face-à-face. Mais il nous faut revenir à l'autre arme de jet qu'est la fronde et que l'on trouve dans un autre épisode tout à fait significatif.

Dans l'ensemble narratif contenu en Jg 19–21, se trouve l'épisode du « crime de Gibea ». Même si la justification de la guerre racontée — le viol et l'assassinat de la concubine du lévite par les hommes de

---

[37] P. VIDAL-NAQUET, « Retour au chasseur noir », p. 229.

[38] « Ce n'est pas la mort d'un héros mais le suicide sans gloire d'un faible qui entraîne la déroute d'Israël et le triomphe de l'ennemi », A. CAQUOT, Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT 6), Genève, Labor et Fides, 1994, p. 358-359. Comme pour Abimélek, il s'agit pour le roi de ne pas mourir dans la honte : être tué par l'épée et non par une femme (Jg 9,53-54). Le héros arabe Antar, ne pouvant être éliminé par ses ennemis lors d'un véritable combat, est finalement tué par un archer usant d'une flèche empoisonnée.

la ville de Gibea — peut n'être qu'une « fable »[39], la guerre en elle-même relève sans doute du fait historique puisque le livre d'Osée (VIIIe s. av. n. è.) mentionne à deux reprises cet événement, comme étant plutôt une guerre menée par la « tribu » d'Ephraïm contre les habitants de Gibea (Os 9,9 ; 10,9) et non entre les tribus coalisées d'Israël et la tribu de Benjamin. Si l'on suit les réflexions de l'anthropologue Alain Testart concernant la manière de mener la guerre dans une société étatique — dans laquelle la violence est tenue à distance et organisée — et dans une société non étatique — dans laquelle la guerre procède de la société civile à la manière d'une vendetta —, on en conclut que cet événement dut effectivement se produire avant l'existence de l'État d'Israël et son origine despotique, donc, peut-être, avant le règne de Saül[40]. Or l'organisation militaire des armées s'affrontant est intéressante et unique dans les textes bibliques. Il y a des deux côtés, dans chaque armée, des *ʾîš bāḥûr* — que la Septante traduit par « des jeunes hommes choisis » (*andres neaniskoi eklektoi*) —, distincts du gros de l'armée, c'est-à-dire des « hommes de guerre » (*ʾîš milḥāmāh*) portant l'épée. Ils sont sept cents sur vingt-six mille hommes en tout du côté de Benjamin, et dix mille pour quatre cent mille hommes en tout du côté des autres tribus. Si nous ne pouvons pas tenir compte des chiffres en terme de nombre, en revanche, nous pouvons retenir que la part des jeunes hommes pour l'ensemble des deux armées est faible : ils apparaissent comme une élite de guerriers. Mais le plus intéressant se trouve dans la description de l'élite guerrière benjaminite. En effet, ils sont dits « liés de la main droite (*ʾiṭṭēr yad-yᵊmînô*), tous ceux-là lançant la pierre pour un cheveu et sans manquer » (Jg 20,16). Ils ne sont donc pas des soldats armés lourdement, ils se battent avec une fronde et sont extrêmement habiles. Le modèle du jeune guerrier est dans cette description car il ne dispose pas des armes du *gibbôr* : lance, épée, bouclier[41].

---

[39] Voir l'analyse de P. M. ARNOLD, *Gibeah: The Search for a Biblical City* (JSOTS 79), Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 61-86.

[40] Voir A. TESTART, *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*, Paris, Errance, 2004 et *Éléments de classification des sociétés*, Paris, Errance, 2005.

[41] À l'époque du Chroniste (IVe-IIIe s. av. n. è.), la distinction entre le *gibbôr* et le *bāḥûr* n'est évidemment plus de mise, ce dernier portant la lance et le bouclier (2 Ch 25,5).

Toujours dans le livre des Juges, il existe un autre récit tout aussi significatif. Au chapitre 3, il est question d'un « juge » nommé Éhud qui se rend auprès du roi de Moab pour le tuer[42]. Prétextant receler une parole oraculaire ou prophétique destinée au roi, il obtient une entrevue particulière avec celui-ci et en profite pour le poignarder. C'est donc par ruse qu'il accomplit son forfait[43]. Mais deux détails sont à retenir. D'une part, Éhud est également « un homme lié de la main droite » (*ʾîš-ʾiṭṭēr yad-yᵊmînô*), c'est pourquoi il saisit son poignard, caché sous son vêtement et attaché sur sa cuisse droite, de la main gauche. D'autre part, il est dit qu'il fabriqua lui-même son poignard et qu'il le fit à deux tranchants. L'hébreu a le terme *ḥereb* qui désigne indistinctement épée et poignard, mais le grec a *machaira* et non *rhomphaia* qui désigne une épée[44]. Surtout, l'arme disparaît dans le ventre de la victime, la blessure se refermant magiquement après que la poignée eut pénétré, sous-entendant qu'elle ne transperça pas le dos de celle-ci (Jg 3,16-22). Il s'agit donc bien d'une arme rudimentaire non faite pour la guerre, qui plus est à deux tranchants comme pour marquer l'opposition avec le tueur qui n'est libre que d'une main[45]. En outre, Éhud est, semble-t-il, également un Benjaminite. Certes, l'hébreu est énigmatique car *yᵊmînî* est précédé de l'article *ha*, fait inhabituel pour désigner l'attribution tribale, ce qui pourrait sous-entendre qu'il était au sens littéral « fils de la droite » tout en étant gaucher (?). L'autre *ben-hayᵊmînî* des textes hébraïques est également intéressant et nous permet en quelque sorte de boucler la boucle. Il s'agit sans doute d'un cas d'intertextualité car il est lui aussi fils d'un certain Géra comme Éhud. Lors de sa fuite de Jérusalem après la révolte de son

[42] Voir, notamment, H. N. RÖSEL, « Zur Ehud-Erzählung », *ZAW* 89, 1977, p. 270-272 et, tout récemment, G. MOBLEY, *The Empty Men. The Heroic Tradition of Ancient Israel*, New York, Yale University Press, 2005, p. 75-112.

[43] Comme Samson, Éhud est donc un *trickster* selon S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 111-119.

[44] P. HARLÉ, *Les Juges* (La Bible d'Alexandrie 7), Paris, Cerf, 1999, p. 96.

[45] Bien que, comme pour les jeunes guerriers de Jg 20, la LXX dise d'Éhud qu'il fût ambidextre et non gaucher, ce qui ajoute encore à son habileté. Les targums, quant à eux, comprennent bien l'expression comme signifiant « gaucher » : F. DEXINGER, « Ein Plädoyer für die Linkshänder im Richterbuch », *ZAW* 89, 1977, p. 268-269.

fils Absalom, David se fait insulter et maudire par l'effronté Shimeï, cela précisément au lieu dit Bahurim (2 S 16).

Il nous est difficile de conclure sur ces jeunes benjaminites liés de la main droite, si ce n'est à proposer qu'ils devaient rituellement utiliser leur main gauche pour tuer afin de se former à la guerre, peut-être dans le cadre d'un rite de passage[46], et qu'ils utilisaient pour cela des armes qui n'étaient pas l'épée du guerrier sur le champ de bataille. Il semblerait également que cette pratique ait été propre à la tribu de Benjamin[47] car l'élite d'Israël, dans le récit de Jg 20, n'a pas cette caractéristique. D'ailleurs, la mention d'*'îš bāḥûr* au verset 34 doit être un ajout car tout le passage fait l'effet d'un commentaire interrompant le récit[48]. On retrouve quelques autres mentions de l'expression mais dans un sens moins restreint (1 S 24,3), et même pour évoquer plutôt les guerriers confirmés (2 Ch 13). La traduction grecque oscille donc entre les « hommes choisis » (*andres eklektoi*) et les « hommes forts » (*andres dunatoi*). La traduction de *bāḥûr* par *eklektoi* — un singulier par un pluriel — s'appuie évidemment sur le sens du verbe *bāḥar*, « choisir », signification dont pourrait dériver *bāḥûr* pour désigner le jeune homme. Dans les passages bibliques où le terme apparaît seul, la Septante traduit en général par *neaniskos*, « jeune homme », sans se référer au verbe. Pour saisir le sens premier de *bāḥûr*, il nous faut donc en venir à la « racine » afin de savoir quel est le sens originel et quel est le sens dérivé, de « choisir » ou de « jeune homme ».

Lorsque l'on consulte le dictionnaire des racines de David Cohen, on se rend compte que, parmi des significations diverses (mer, lac, citerne, sol, tombeau, pays, terre, élire, être affaibli, effrayé…), la

---

[46] Envisager une interprétation anthropologique de ce type nous paraît plus pertinent que de penser à de véritables gauchers comme le suggère l'étude de E. JUGEL, H.-D. NEEF, « Ehud als Linkshänder. Exegetische und Medizinische Anmerkungen zu Ri 3, 15 », *BN* 97, 1999, p. 45-54. Et sans doute faut-il aller au delà des simples interprétations faisant de la main gauche la partie impure et féminine, cela afin de stigmatiser les déviances sexuelles de la tribu de Benjamin. Pour ces interprétations, voir G. P. MILLER, « Verbal Feud in the Hebrew Bible : Judges 3:12-30 and 19-21 », *JNES* 55, 1996, p. 105-117.

[47] Pour cette tribu, voir l'étude de K.-D. SCHUNCK, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines Israelistischen Stammes* (BZAW 86), Berlin, Walter de Gruyter, 1963.

[48] P. HARLÉ, *op. cit.*, p. 257.

langue où l'on trouve des sémantismes comparables est l'akkadien[49]. On trouve, par exemple, des termes comme *bēḫiru*, « officier recruteur », et *biḫirtu*, « levée » de soldats, en néo-babylonien. Mais on a également des radicaux proches avec les termes *bā'eru(m) / bā'iru(m)*, « chasseur, pêcheur », *bēru(m) / bīru(m)*, « élite » de soldats. Ces substantifs sont soutenus par les verbes *bâru(m)*, « attraper, chasser », et *bêru(m)*, « choisir »[50]. Dans les documents de Mari, il est question d'un *ṣâbum behrum* que Jean-Marie Durand rétablit en *pihrum*, « conscrits », à partir du verbe *pahârum*, « se rassembler », et non à partir de *bêrum*, « choisir »[51]. Par ailleurs, il confirme le sens de « pêcheur » pour *bâ'irum*[52], s'opposant ainsi à la traduction de Finet qui s'en tient à « chasseur, soldat d'élite » pour les mentions contenues dans le code de Hammurabi. Car celles-ci semblent liées à la guerre, le *bâ'irum* étant cité avec le *rêdûm*, le soldat ordinaire, et il est question de leur statut de prisonnier[53]. Or, si les deux mille Bédouins de la lettre de Bahdî-Lîm peuvent en effet être compris comme un rassemblement, une « conscription », on est en revanche surpris de lire dans la lettre de Samsî-Addu que les « pêcheurs » devaient participer à une expédition et qu'ils devaient pour cela porter leur équipement consistant essentiellement en leurs haches (*pâštum*)[54]. En outre, il semble que ces « pêcheurs », à l'époque d'Émar médiobabylonienne, avaient comme arme le *katappum*, probablement une arme de jet[55]. On peut donc avoir quelques difficultés à ne voir dans ces *bâ'irum* qu'une sorte de guilde indépendante. Il est vrai que les contextes de pêche sont indiscutables, mais il semble que le verbe traduise mieux l'idée de

---

[49] D. COHEN, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, Paris – La Haye, Mouton, 1970, p. 56-57.

[50] J. BLACK, A. GEORGE, N. POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian* (Santag 5), Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, p. 36-44.

[51] J.-M. DURAND, *Documents épistolaires du palais de Mari. Tome II* (LAPO 17), Paris, Cerf, 1998, p. 195 et 362.

[52] *Ibid.*, p. 363-364.

[53] A. FINET, *Le code de Hammurabi* (LAPO 6), Paris, Cerf, 2002, p. 52-54.

[54] J.-M. DURAND, *op. cit.*, p. 372-373.

[55] *Ibid.* p. 392. Ces armes peuvent se retrouver parmi l'armement des dieux jeunes que sont les dieux de l'Orage syro-mésopotamiens : voir M. G. MASETTI-ROUAULT, « Armes et armées des dieux dans les traditions mésopotamiennes », in P. ABRAHAMI, L. BATTINI (éd.), *Les armées du Proche-Orient ancien : IIIe-Ier mill. av. J.-C.* (BAR International Series 1855), Oxford, BAR, 2008, p. 219-229.

capturer un animal ou un homme[56] plutôt que d'avoir le sens banal que nous accordons à « pêcher ». Ainsi, si la pêche est vue comme une véritable chasse[57], alors elle peut être comme elle rapprochée de la guerre. Les historiens de la Grèce ancienne et les ethnologues ont depuis longtemps montré le rapport existant entre les deux, la chasse étant une activité combattante et donc, en quelque sorte, une métaphore de la guerre[58].

Malgré certains contextes, la traduction du terme hébraïque *bāḥûr* et celle du terme akkadien *bâʾirum* par « élite » garde donc quelques assises. Le premier parce qu'il se rattache clairement à un verbe qui signifie « choisir » et parce que le radical sémitique renvoie à bien des significations sauf celle de « jeune homme », le second parce qu'il se trouve souvent dans des contextes de guerre. Le rapprochement lexicologique des deux termes est rendu possible par la proximité linguistique des deux phonèmes consonantiques médians (ʾ et *ḥ*)[59]. Au départ, les *baḥûrîm* auraient donc été des jeunes soldats *choisis* pour le combat et aptes à devenir des grands guerriers portant épée et non plus seulement des armes de jet non destinées au combat loyal en duel[60].

---

[56] I. J. GELB, B. LANDSBERGER, A. L. OPPENHEIM, E. REINER (éd.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, volume 2, Chicago – Glückstadt, The Oriental Institute, 1965, p. 2-4.

[57] Elles sont en tout cas toutes deux des activités de la ruse intelligente : voir M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, « La *mètis* du renard et du poulpe », *REG* 82, 1969, p. 291-317 — repris dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, Champs-Flammarion, 2009 [1975], p. 32-57.

[58] Voir, pour la Grèce archaïque, P. VIDAL-NAQUET, « Retour au chasseur noir », p. 230-234 ; A. SCHNAPP, *Le chasseur et la cité : chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997. Pour Ugarit et le Proche-Orient ancien, J.-M. HUSSER, *art. cit.*, p. 323-346. Pour des approches comparées, voir les études réunies dernièrement dans I. SIDÉRA (éd.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris, De Boccard, 2006.

[59] Comparer les entrées *bʾr* et *bḥr* dans D. COHEN, *op. cit.*, p. 41 et 56-57. Le parallèle entre *bāḥûr* et *bâʾirum* supposerait un même verbe, « choisir », ayant donc deux phonèmes consonantiques en commun dans les deux langues — ce qui entendrait également que les verbes *bâru(m)* et *bêru(m)* en akkadien ne seraient pour l'un qu'un sens dérivé de l'autre. Cela conduirait à un étymon {*b*, *r*}, tel que Mihai Dat l'a identifié pour l'hébreu, avec la signification de « couper, trier, choisir » : G. BOHAS, M. DAT, *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques : matrices et étymons*, Lyon, ENS, 2007, p. 81.

[60] Sans doute pourrions-nous également nous poser quelques questions d'ensemble concernant la diffusion récurrente de groupes de Sémites occidentaux

Conclusion

Lorsque l'on étudie la fonction guerrière de l'Israël ancien pré-étatique, deux figures de guerriers apparaissent. D'une part, le *gibbôr*, c'est-à-dire le grand guerrier à même d'affronter son semblable dans un duel loyal ou combattant à lui tout seul une armée entière, cela dans des récits qui relèvent de la légende. D'autre part, le *bāḥûr*, c'est-à-dire le jeune guerrier qui combat par la ruse et essentiellement avec des armes de jet. Le personnage mythique de Samson est tour à tour l'un puis l'autre, d'abord le rusé qui pose des énigmes, qui détruit les cultures par l'intermédiaire de renards (!) et qui se cache dans l'espace sauvage. Ensuite, il est celui qui affronte en terrain découvert ses ennemis, n'hésitant pas à défier une armée entière et à se rendre dans la ville ennemie même (Gaza). Le fait qu'il ait été nazir a accentué sa jeunesse mais aussi son caractère inversé puisqu'il devait alors avoir les cheveux longs et libres, et s'abstenir de vin. Mais c'est le guerrier benjaminite qui illustre le mieux le guerrier inversé tel qu'il fut mis en évidence par Vidal-Naquet, notamment en ayant la main droite liée, n'utilisant pour combattre ou pour assassiner que sa main rusée, c'est-à-dire la main gauche. Il est possible que le *bâʾirum* mariote fût un tel guerrier bien que les sources ne soient pas suffisamment explicites à son sujet[61]. Les documents épistolaires de Mari sont une source prodigieuse mais ils ne nous permettent pas d'avoir une véritable connaissance anthropologique — en amont de la guerre elle-même — des pratiques guerrières[62].

— G. DEL OLMO LETE, « Amorrites, Hyksos, Araméens, Cananéens [Hébreux]. À la recherche de la continuité historique au BM/BR/F1 en Syrie-Palestine », in C. ROCHE (éd.), *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à Pierre Bordreuil* (Orient & Méditerranée 2), Paris, De Boccard, 2008, p. 341-350 — comme on le fit pour l'expansion indo-européenne, sur des critères anthropologiques et guerriers : B. SERGENT, « Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne », *DHA* 29, 2003, p. 9-27.

[61] « (…) plus une institution est familière à l'auditoire et moins elle sera nommée, car l'on ne nomme pas, ou peu, ce qui va de soi », P. VIDAL-NAQUET, « Retour au chasseur noir », p. 225.

[62] Il nous est bien sûr impossible de rapprocher les Benjaminites « israélites » et les Benjaminites amorrites, si ce n'est à affirmer leur semi-nomadisme qui suppose l'usage de la fronde : *qelaʿ* en hébreu, *waṣpum* en akkadien, voir J.-M. DURAND, *op. cit.*, p. 391.

La figure du jeune héros existe donc bien dans les textes hébraïques et peut se référer à un passé lointain ou, pour le moins, à une culture comportant des aspects anthropologiques déroutants. L'homosexualité, par exemple, a été étudiée mais d'un point de vue essentiellement littéraire[63] sans la relier aux pratiques guerrières comme le fit Bernard Sergent pour les Indo-Européens[64]. Au delà de l'histoire entre David et Jonathan, on remarque que les jeunes héros peuvent être accompagnés de plus jeunes qu'eux dans leurs périples et leurs exploits. C'est le cas de Saül lorsqu'il est à la recherche des ânesses qui le conduiront à la royauté (1 S 9) et, plus encore, de Jonathan lorsqu'il attaque un avant-poste philistin en 1 S 14. Ce jeune homme est simplement appelé *naʿar*, « garçon » ou « serviteur », mais peut aussi être désigné comme « écuyer » : *naʿar nōśēʾ*. Certes, Samson est seul et n'a de relations qu'avec des femmes, mais c'est tout de même un garçon qui le conduit vers son dernier exploit et vers sa mort comme c'est le cas pour d'autres héros[65]. La jeunesse est donc constitutive du héros lui-même, de ses actes et de son parcours, et il semblerait même, comme pour la culture grecque avec Achille et Patrocle dans l'*Iliade*, qu'il soit accompagné d'un écuyer qui pouvait être un peu plus qu'un simple compagnon d'armes, accentuant ainsi son caractère « inversé ». Comme le suggérait Georges DUMÉZIL dans sa préface au livre de Sergent, l'homosexualité d'initiation, si présente chez les Baruya étudiés par Godelier, ne peut être circonscrite à un héritage indo-européen[66]. La question de cette initiation guerrière se pose donc pour les peuples dits sémitiques[67], mais il n'est pas certain que la documentation puisse nous permettre d'y répondre. Le mythe ugaritique d'Aqhat indique bien une initiation par la chasse et par la sexualité mais, pour ce dernier aspect, avec la déesse Anat. Cependant, la déesse

---

[63] J.-F. NARDELLI, *Le motif de la paire d'amis héroïques à prolongements homophiles : perspectives odysséennes et proche-orientales* (CBM 56), Amsterdam, Hakkert, 2004 ; *Homosexuality and Liminality in the* Gilgameš *and* Samuel (CBM 64), Amsterdam, Hakkert, 2007.

[64] B. SERGENT, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris, Payot, 1996 [1984 ; 1986].

[65] Ch. LEMARDELÉ, « Samson le *nazir* », p. 271-272.

[66] B. SERGENT, *Homosexualité et initiation*, p. 11.

[67] Comme elle se pose pour les Grecs anciens avec ses nombreux aspects. Voir l'étude synthétique de A. MOREAU, « Initiation en Grèce ancienne », *DHA* 18, 1992, p. 191-244.

guerrière est si masculine qu'elle ne présuppose aucunement une initiation hétérosexuelle[68].

Christophe LEMARDELÉ
UMR 8167 Orient et Méditerranée
Laboratoire Mondes sémitiques

[68] « Ainsi, proche par son âge et son statut social des jeunes gens non mariés, Anat partage leur passion de la chasse et stimule leur courage dans le combat guerrier, dont elle incarne la fureur et la cruauté. On ne parlera donc pas de bisexualité à propos d'Anat, mais il est évident qu'elle assume la même ambiguïté sexuelle observée ailleurs chez Inanna-Ishtar ou l'Aphrodite chypriote : la sexualité d'une déesse féminine par excellence, mais au comportement parfois viril et occasionnellement affublée de traits masculins », J.-M. HUSSER, *art. cit.*, p. 337.

Moïse a-t-il l'étoffe d'un héros ?

Observations bibliques et extra-bibliques

Thomas RÖMER

Moïse et la naissance de la Torah

Moïse est-il un héros ? On s'abstiendra d'ouvrir la boîte de Pandore que constitue la discussion sans fin sur le concept de héros[1] et l'on s'en tiendra à la définition de l'Académie française qui retient notamment les aspects suivants : « demi-dieu », « celui qui se distingue par une valeur extraordinaire », « principal personnage d'une œuvre d'imagination »[2]. Bien que Moïse, dans la Bible, ne soit pas un demi-dieu à proprement parler, il se rapproche de Yhwh plus que tout autre homme, et il reçoit même à deux reprises le titre de « Élohim » : « Il (Aaron) sera ta bouche, et tu seras son dieu » (Ex 4,16) ; « Yhwh dit à Moïse : Regarde, je te fais dieu pour le pharaon ; Aaron, ton frère, sera ton prophète » (Ex 7,1). À côté de Yhwh, Moïse est sans aucun doute la figure la plus importante de la Torah. Le récit de sa vie fournit d'ailleurs un cadre autour de quatre des cinq livres du Pentateuque. Le livre de l'Exode s'ouvre par le récit de sa naissance (Ex 2,1-10) et le livre du Deutéronome conclut la Torah par le récit de sa mort. Ce récit marque une césure majeure par rapport à la suite de l'histoire de la conquête jusqu'à la chute de Jérusalem (en Josué – Rois) puisque l'épitaphe de Dt 34,10 affirme que « Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face ».

C'est donc avec l'édition du Pentateuque ou d'un proto-Pentateuque (entre 400 et 350 av. n. è.) que Moïse s'impose comme une figure incontournable sur laquelle vont se fonder les différents rédacteurs de la Torah. Cela ne signifie nullement que l'histoire de

---

[1] J. CAMPBELL, *Le Héros aux mille et un visages,* Paris, Oxus, 2010.

[2] Citations tirées de la neuvième édition du Dictionnaire de l'Académie française consultable sur http://atilf.atilf.fr/academie9.htm.

Moïse ait été inventée durant l'époque perse. La diversité des traditions à son sujet, que véhiculent les différents textes du Pentateuque, témoigne d'emblée d'un développement littéraire important dont les origines doivent se situer quelques siècles avant l'époque achéménide. Par ailleurs, la figure de Moïse a sans doute un fondement historique bien qu'il soit difficile, voire hasardeux, de reconstruire les aventures du Moïse historique.

Aux origines de la figure de Moïse

Il est généralement accepté que le nom de Moïse est d'origine égyptienne signifiant « fils de, engendré par » ; de nombreux noms égyptiens sont construits à partir de cette racine, tels « Ramsès » ou « Ahmosis ». Le nom du Moïse biblique ne comporte pas l'élément théophore. Cela peut être dû à la censure des rédacteurs bibliques, mais l'égyptien atteste également des formes apocopées sans l'élément divin[3]. Le fait que le nom de Moïse soit ancien peut être appuyé par une observation grammaticale : le « s » égyptien est transcrit par un « shin », alors que plus tard cette transcription se fait par un « samekh » (p. ex. dans *rmss*)[4].

L'origine égyptienne du nom de Moïse a une certaine importance, car, comme le relève Jean-Louis Ska : « si les Israélites avaient eu la possibilité de se forger un héros national, ils ne lui auraient certainement pas donné un nom égyptien, mais un nom typiquement sémitique »[5]. Le fait que le nom de Moïse soit égyptien ne signifie pas nécessairement que son porteur le soit également. La documentation égyptienne de la seconde moitié du deuxième millénaire av. n. è. atteste un certain nombre de hauts fonctionnaires d'origine « asiatique » qui portent des noms égyptiens construits à l'aide de la racine m-s-s.

---

[3] M. GÖRG, « Mose — Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung », in E. OTTO (éd.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (*SBS* 189), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 17-42.

[4] E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV), Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 105.

[5] J.-L. SKA, *Les Énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique* (Le livre et le rouleau 14), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 48.

On a parfois essayé d'identifier le Moïse biblique à l'un de ces fonctionnaires[6]. Le candidat le plus populaire a été un dénommé Beya qui vers 1187 avait organisé un putsch pour mettre sur le trône la reine mère Taoseret, également d'origine cananéenne, et qui a dû s'enfuir avec un groupe de Hapirou, dérobant l'or et l'argent des Égyptiens. L'identification de ce personnage avec Moïse et de ces événements avec le noyau de la tradition de l'Exode fut une idée assez séduisante[7], mais la publication récente d'un document égyptien nous apprend que ce Beya a été exécuté par le nouveau pouvoir avant qu'il ait pu s'enfuir d'Égypte[8].

On ne dispose pas à ce jour d'un personnage mentionné en dehors de la Bible auquel on pourrait identifier le Moïse de la Bible ; il est peut-être une figure composée à partir de différents hauts fonctionnaires sémitiques élevés en Égypte[9] et s'étant trouvés, à un moment de leur vie, en conflit avec le pouvoir égyptien, conflit qui provoqua leur fuite d'Égypte.

Il est à noter que dans la tradition biblique les proches de Moïse portent, eux aussi, des noms égyptiens, comme Pinhas, « le Noir », « le Nubien », Miriam, « la bien aimée »[10], et peut-être aussi Aaron (« le dieu est grand »)[11]. Peut-on alors en conclure que Moïse est parti d'Égypte à la tête d'un petit groupe que la tradition a ensuite interprété comme sa famille ?

Un deuxième élément, difficile à inventer, concerne les liens étroits entre Moïse et Madian, puisque dans la plupart des textes de la Bible hébraïque les Madianites apparaissent comme les pires ennemis d'Israël. Et c'est seulement la tradition sacerdotale qui, au début de l'époque perse, fait de Madian en Gn 25,2 un descendant d'Abraham, dans le souci de rendre la « *Madian connection* » de

---

[6] Pour les différents candidats voir KNAUF, p. 136s et Th. RÖMER, *Moïse « lui que Yahvé a connu face à face »* (Découvertes 424), Paris, Gallimard, 2002, p. 62-65.

[7] Voir notamment J. C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BEThL 91), Louvain, Peters, 1990, p. 136-150 ; KNAUF, p. 136s.

[8] P. GRANDET, « L'exécution du chancelier Baÿ », *BIFAO* 100, 2000, p. 339-345 ; S. TIMM, « Der Tod des Staatsfeindes : Neues zu B3j* », *VT* 58, 2008, p. 87-100.

[9] Ce souvenir sous-tend également l'histoire biblique de Joseph en Égypte.

[10] D. EDELMAN, « Taking the Torah out of Moses: Moses' Claim to Fame Before He Became the Quintessential Law-Giver », in Th. RÖMER (éd.), *La Construction de la figure de Moïse — The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène Suppl. 13), Paris, Gabalda, 2007, p. 13-42, p. 20-22.

[11] M. GÖRG, « Aaron — von einem Titel zum Namen », *BN* 32, 1986, p. 11-17.

Moïse moins suspecte. Selon la tradition biblique, Moïse est d'abord marié avec une femme madianite qui ensuite disparaît d'une manière mystérieuse, et il reçoit la révélation du dieu Yhwh lors de son séjour chez son beau-père madianite. Le fait que la plupart des rédacteurs du Pentateuque insinuent que Yhwh n'était pas connu des Israélites avant Moïse se fonde vraisemblablement sur un souvenir historique. Plusieurs textes bibliques, sans doute assez anciens, comme Jg 5,4s ou Ha 3,3, conservent l'idée que Yhwh fut originaire du Sud, de l'Araba, ce qui est appuyé par les nomades Šasu qui, se trouvant dans l'Araba, apparaissent dans les sources égyptiennes en lien avec la divinité Yhwh[12]. Ces Šasu égyptiens équivalent peut-être aux Madianites bibliques. Toujours est-il que l'origine de Yhwh se trouve quelque part dans l'Araba entre l'Égypte et la Palestine et qu'il est fort possible que ce soit un dénommé Moïse qui ait fait connaître ce dieu à un groupe qui se nommait Israël. C'est à partir de ces souvenirs que s'est construite, dans la première moitié du premier millénaire, la première histoire (écrite) de Moïse.

La première histoire de Moïse

De nombreux rappels bibliques de la sortie d'Égypte ne mentionnent pas Moïse mais attribuent ce fait directement à Yhwh, comme le montre, entre autres, le préambule du Décalogue : « C'est moi, Yhwh, ton dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (Ex 20,2), et de nombreux psaumes. Cela signifie-t-il que Moïse n'a pas été primitivement lié à la tradition de l'Exode ? C'est seulement dans le Pentateuque que l'Exode est vraiment mis en narration et que Moïse en devient l'acteur principal. Les contours de la première geste de Moïse sont difficiles à cerner ; il existait peut-être une narration où c'était lui qui non seulement avait fait sortir les Hébreux d'Égypte mais leur avait fait aussi prendre possession du pays de Canaan. La Bible et des documents extra-bibliques en conservent quelques traces. Selon 1 S 12,6-8 : « Jacob était venu en Égypte. (L'Égypte les

---

[12] Voir la discussion du dossier chez M. LEUENBERGER, « Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen », *ZAW* 122, 2010, p. 1-19.

opprima et[13]) vos pères crièrent vers Yhwh ; alors Yhwh envoya Moïse et Aaron. Il fit sortir vos pères d'Égypte et les installa[14] en ce lieu ». Cette notice pourrait refléter une tradition selon laquelle c'est Moïse lui-même qui, sur ordre de Yhwh, aurait fait entrer Israël dans le pays[15]. En effet, l'affirmation que l'installation en Canaan s'est faite sous la direction de Moïse est également attestée dans une source extrabiblique importante, Hécatée d'Abdère. Selon le fragment d'Hécatée (écrit entre 300-320) conservé sous une forme abrégée dans la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (Ier s. av. n. è.), on apprend que c'est Moïse qui fonde Jérusalem et qu'il « faisait aussi des expéditions militaires contre les peuplades voisines et conquit un territoire important »[16].

Dans le livre des Nombres, Moïse apparaît également comme un guerrier et un chef de guerre[17] ; sous sa conduite le peuple d'Israël, qui dans les premiers chapitres (Nb 1–4) est organisé comme une armée campant autour du sanctuaire mobile[18], conquiert un certain nombre de territoires, après avoir échoué dans la conquête de la région autour d'Hébron (Nb 14). La série des victoires d'Israël

---

[13] Cette phrase manque dans le TM ; elle est attestée dans la LXX et appuyée par 4QSam. Il semble que le TM soit corrompu suite à un *homoioteleuton* (*mṣrym*), voir aussi W. NOWACK, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis* (HAT I/4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1902, p. 53.

[14] Le TM met ces deux verbes au pluriel. Si le singulier, assez bien attesté (voir BHS), se référait à Moïse et non à Yhwh, on doit comprendre le TM comme étant la *lectio facilior*.

[15] G. W. AHLSTRÖM, « Another Moses Tradition », *JNES* 39, 1980, p. 65-69.

[16] J.-D. KAESTLI, « Moïse et les institutions juives chez Hécatée d'Abdère », in Th. RÖMER (éd.), *La Construction de la figure de Moïse — The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène Suppl. 13), Paris, Gabalda, 2007, p. 131-144. L'authenticité de ce fragment est cependant contestée par certains auteurs, voir R. E. GMIRKIN, *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (LHBOTS/JSOTS 433), New York – London, T&T Clark – Continuum, 2006.

[17] Pour plus de détails voir Th. RÖMER, « Les guerres de Moïse », in Th. RÖMER (éd.), *La Construction de la figure de Moïse — The Construction of the Figure of Moses* (Transeuphratène Suppl. 13), Paris, Gabalda, 2007, p. 169-193.

[18] L'organisation militaire d'Israël dans le livre des Nombres n'a guère de parallèles dans les livres précédents, cf. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, p. 67.

débute curieusement à l'intérieur de la terre promise, à Arad[19] (Nb 21,1-3), voire dans le Néguev. Nb 20,14ss ; 21,10ss et Dt 2,1–3,22 relatent des récits de conquête de la Transjordanie. Derrière ces récits se trouve apparemment une collection de légendes[20] de conquête sous la direction de Moïse. Il est possible que l'expression « rouleau des guerres de Yhwh » (Nb 21,14) fasse allusion à une telle collection de récits. Alors que dans le grand récit biblique Moïse meurt avant la conquête de Canaan, il y avait peut-être à l'époque de la rédaction du Pentateuque des traditions concurrentes. Cette idée est confirmée dans les récits sur Moïse que transmettent Artapan et Flavius Josèphe où Moïse apparaît comme un chef de guerre exceptionnel[21]. Si de telles traditions militaires sur un Moïse conquérant existaient à l'époque perse, il faut en conclure que les rédacteurs du Pentateuque et du livre de Josué les ont censurées (tout en en laissant quelques traces) pour faire de Moïse une figure plus pacifique sans prétentions territoriales.

Les débuts de la geste de Moïse : une naissance et un exil dignes d'un grand roi

Les parallèles entre la naissance de Moïse et celle de Sargon ont été maintes fois soulignés et il n'est point besoin d'y revenir en détail. La synopse suivante montre comment l'auteur biblique s'est inspiré du texte de l'époque néo-assyrienne[22].

---

[19] Selon B. A. LEVINE, *Numbers 21-36* (AB 4A), New York *et al,* Doubleday, 2000, p. 85, ces versets « surprise the reader by recording a successful Israelite incursion into the Negeb ».

[20] R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontexte von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, Harrasowitz, 2003, p. 362.

[21] Pour Artapan voir R. BLOCH, *et al.*, « Les Fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe. Traduction et commentaire », in Ph. BORGEAUD, Th. RÖMER et Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (Jerusalem Studies in Religions and Culture 10), Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 25-39.

[22] J.-D. MACCHI, « La naissance de Moïse (Exode 2/1-10) », *ETR* 69, 1994, p. 397-403 ; M. GERHARDS, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.

Légende de Moïse	*Légende de Sargon*
[2,1] Un homme de la tribu de Lévi alla et prit une fille de Lévi. [2,2] La femme devint enceinte et enfanta un fils. Elle le regarda : il était beau, et elle le cacha pendant trois mois.	« Sargon, le roi puissant. Le roi d'Akkad, je suis. Ma mère était une prêtresse, mon père je ne le connaissais pas … Ma mère, la prêtresse me conçut en secret, elle m'enfanta.
[2,3] Alors, elle ne pouvait plus le cacher. Elle prit pour lui une caisse de papyrus qu'elle enduisit de bitume et de poix. Elle y posa l'enfant, et la plaça dans les roseaux du bord du Nil. *[2,4] Sa sœur se tint à distance pour savoir ce qu'on ferait de lui.*	Elle me mit dans une corbeille de roseau avec de l'asphalte, elle ferma le couvercle. Elle me jeta dans la rivière qui ne m'engloutit pas.
[2,5] La fille du Pharaon descendit pour se laver dans le Nil pendant que ses servantes marchaient le long du Nil. Elle vit alors la caisse au milieu des roseaux et elle envoya sa servante qui la prit. [2,6] Elle ouvrit et vit l'enfant, un garçon qui pleurait. Elle prit pitié de lui et dit : celui-ci est un enfant des Hébreux. *[2,7] Sa sœur dit à la fille du Pharaon : Est-ce que je devrais aller et t'appeler une femme, une nourrice, parmi les femmes des Hébreux ?* *[2,8] La fille du Pharaon lui dit : Va ! Et la jeune fille s'en alla et appela la mère de l'enfant.* *[2,9] La fille du Pharaon lui dit : Prends cet enfant et allaite-le pour moi, et moi, je te donnerai ton salaire. La femme prit l'enfant et l'allaita.*	Le fleuve me porta et m'emmena vers Akki, le puiseur d'eau. Akki, le puiseur d'eau me sortit comme il trempait son vase.
[2,10] L'enfant grandit. Elle le conduisit à la fille du Pharaon. Il devint son fils et elle lui donna le nom de Moïse. Elle dit : Oui, c'est des eaux que je l'ai tiré.	Akki, le puiseur d'eau me prit comme son fils et m'éleva. Il me plaça comme son jardinier. Durant mon jardinage Ishtar m'aima ».

La légende assyrienne de Sargon a probablement vu le jour sous le règne de Sargon II[23] qui accéda au trône dans des circonstances troubles et avait besoin d'une légitimation divine. Dans ce texte, le père biologique du roi ne joue pas de rôle et sa mère accouche de lui « en secret ». Il devient roi puisque la déesse Ishtar l'aime et lui confie la royauté (l. 11-13). L'histoire de l'exposition du petit Moïse est construite à partir d'un scénario parallèle, à commencer par l'absence du père : une fille de la tribu des Lévites est « prise » par un homme de la même tribu qui disparaît ensuite de l'histoire[24]. Dans sa première version les versets mis en italique ne figuraient pas. L'intervention d'une sœur aînée de Moïse dont il n'a jamais été question auparavant a été insérée plus tard dans le texte par des rédacteurs pieux qui ne supportaient pas l'idée que Moïse ait totalement été abandonné par sa famille.

L'adoption par la fille de Pharaon fait entrer Moïse dans un contexte royal. Malgré l'explication hébraïque assez loufoque (Ex 2,10), l'auteur sait bien que Moïse est un nom égyptien, car le petit bébé, contrairement à tous les autres récits bibliques de naissance, ne reçoit pas de nom mais doit attendre la fille du Pharaon pour être nommé[25].

Par ces parallèles entre Sargon et Moïse, l'auteur biblique voulait faire de ce dernier une figure aussi importante que le grand roi assyrien tout en expliquant le nom égyptien du héros.

Le thème de l'exil du héros est largement attesté dans la littérature classique et se retrouve dans l'histoire de Moïse. On peut, au niveau des figures royales du Levant et de la Mésopotamie, évoquer les cas d'Idrimi[26] et d'Assarhaddon et, dans la Bible, l'exil égyptien de Jéroboam, opposant de Salomon et, selon la présentation biblique, premier roi d'Israël. Or, l'histoire de la fuite de Moïse à Madian emprunte un nombre important de traits à l'histoire de

---

[23] B. LEWIS, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth* (ASOR Diss. Ser 4), Cambridge, ASOR, 1980, p. 99.

[24] Selon K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999, p. 154, cette expression pourrait faire allusion à un viol.

[25] Avant sa découverte par la fille du Pharaon le petit Moïse est désigné par le mot *yld* qui est l'équivalent de l'égyptien m-s-s.

[26] Voir la contribution de J.-M. DURAND dans ce volume.

Jéroboam[27]. Comme Jéroboam, Moïse s'oppose au pouvoir royal en tuant un fonctionnaire du roi (Ex 2,15 ; 1 R 11,26-28) ; la tentative de révolte des deux protagonistes échoue et ceux-ci doivent se réfugier à l'étranger puisque le roi en place veut les tuer (Ex 2,15 ; 1 R 11,40). Après la mort du roi qui en voulait à leur vie, Jéroboam comme Moïse (Ex 4,19-20 ; 1 R 11,40 ; 12,2) peuvent l'un et l'autre retrouver les leurs. De nouvelles négociations entre le pouvoir et le héros provoquent d'abord un renforcement des corvées du peuple ; cette situation débouche cependant sur une séparation avec le pouvoir en place : la création d'un royaume pour Jéroboam et la sortie d'Égypte pour Moïse.

Il existe aussi un parallèle entre Moïse et David quant à leurs lieux respectifs d'exil : les Madianites qui accueillent Moïse et les Philistins chez qui David se met à l'abri sont considérés dans beaucoup de textes bibliques comme faisant partie des pires ennemis des Hébreux (ce qui signifie que ces séjours peuvent avoir un fondement historique)[28]. De même que David doit couper ses liens avec les Philistins, Moïse doit également se séparer de sa belle-famille quelque peu encombrante. En effet, sa femme madianite disparaît après Ex 18 et son beau-père refuse de l'accompagner dans sa marche à travers le désert (Nb 10,29-32)[29].

Moïse en conflit avec son dieu tutélaire

Dans certaines gestes héroïques, il peut arriver que le dieu tutélaire se retourne contre son protégé en tentant de lui nuire[30]. Ces retournements de la volonté divine peuvent faire partie des épreuves par lesquelles le héros doit passer. Ils peuvent aussi rappeler le fait que le héros, malgré toute son importance, ne pourra jamais se faire l'égal des dieux. Moïse doit faire cette expérience immédiatement

---

[27] R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 217-219 ; F. BLANCO WIßMANN, « Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vorneuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung », *BN* 110, 2001, p. 42-54.

[28] KNAUF, *Madian, passim.*

[29] T. B. DOZEMAN, « The Midianites in the Formation of the Book of Numbers », in Th. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETHL 215), Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2008, p. 261-284.

[30] S. L. SHEARMAN et J. B. CURTIS, « Divine-Human Conflicts in the Old Testament », *JNES* 28, 1969, p. 231-242.

après que Yhwh l'a appelé pour qu'il devienne le libérateur des Hébreux. Sur le chemin vers l'Égypte, Moïse devient la victime d'une attaque de Yhwh :

> « Cela arriva sur le chemin, pendant la halte. Yhwh l'aborda, il chercha à le faire mourir. Zipporah prit alors un silex et coupa le prépuce de son fils. Elle en toucha ses pieds[31] et elle dit : "En effet, tu es pour moi un époux (ou : parent)[32] de sang". Alors il le laissa. Elle avait dit à cette occasion "époux (parent) de sang" en ce qui concerne la circoncision » (Ex 4,24-26)

Cet épisode obscur, qui présente un certain parallèle avec le combat de Jacob contre l'être divin en Gn 32, montre — contrairement à Jacob — un Moïse passif qui n'est sauvé de l'attaque mortelle que grâce à l'intervention de sa femme. Cette histoire tourne apparemment autour de la circoncision. L'auteur de ce bref récit avait peut-être des doutes quant à la circoncision de Moïse. Aucun texte biblique n'en parle ; il a donc pu imaginer que Moïse avait reçu une circoncision à l'égyptienne provoquant ainsi l'ire de Yhwh (pourtant le texte ne le précise pas). L'acte de Zipporah qui circoncit son fils et porte du sang au sexe de son époux peut ainsi se comprendre comme un acte symbolique qui atteste la validité de la circoncision de Moïse[33]. Il faut souligner que, face à cette attaque divine, Moïse reste sans défense et n'échappe à la mort que grâce à l'intervention de sa femme.

Cette passivité de Moïse est en contraste avec d'autres conflits entre Yhwh et lui dans lesquels il prend parti pour les Israélites que Yhwh veut supprimer à deux reprises : dans l'affaire du veau d'or (Ex 32) et après le refus du peuple de commencer la conquête du pays. Dans les deux cas Moïse négocie durement avec Yhwh en lui expliquant que la mort des Hébreux dans le désert nuirait gravement à la réputation du dieu d'Israël (Nb 14,13-20). Par ailleurs, Moïse n'hésite pas à accuser Yhwh de méchanceté à son égard

---

[31] Euphémisme pour les parties génitales.

[32] La racine de ce mot désigne le parent par mariage (époux, beau-fils, beau-père). En arabe, le même verbe veut dire « circoncire ».

[33] B. J. DIEBNER, « Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24-26 », *DBAT* 1984, p. 119-126.

(selon le texte primitif de Nb 11,15[34]) puisqu'il lui impose un peuple constamment mécontent et hostile à son égard. Cette image d'un Moïse en colère contre Yhwh a immédiatement été corrigée dans le récit suivant qui insiste sur le fait que Moïse a été le plus humble de tous les hommes (Nb 12,3). Cette remarque ne parvient cependant pas à cacher les relations souvent difficiles entre le héros et son dieu, et le héros et le peuple dont il a la charge.

Moïse, médiateur et réformateur

La construction de Moïse comme figure royale apparaît non seulement dans le récit de sa naissance, mais plus particulièrement encore dans son rôle de législateur. La fonction centrale du roi est d'être le médiateur entre le peuple et le monde des dieux. Il est le berger qui fait paître le peuple et reflète, dans le Proche-Orient ancien, sur le plan iconographique et vestimentaire, la présence divine. Ce n'est guère par hasard que Moïse reçoit selon Ex 3 l'appel de Yhwh alors qu'il exerce le travail de berger (comme d'ailleurs David). C'est au moment de la théophanie au Sinaï que Moïse devient définitivement le médiateur entre Yhwh et le peuple que ce dernier s'est choisi comme sa *s^{ə}gullah*[35], sa propriété privée. Après la première manifestation de Yhwh dans le feu et le tonnerre, c'est le peuple qui lui demande de le représenter vis-à-vis de la divinité :

> « Ils dirent à Moïse : Parle-nous, toi, et nous voulons écouter ; mais que dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions » (Ex 20,19) ; « Toi approche-toi et écoute tout ce que Yhwh notre dieu te dira ; et toi, tu nous diras tout ce que Yhwh notre dieu t'aura dit ; nous l'écouterons et nous le ferons » (Dt 5,27).

Ainsi Moïse devient-il, à l'exception possible du Décalogue, le médiateur de toutes les collections législatives du Pentateuque. Traditionnellement, la transmission de la loi et son application sont une tâche importante qui incombe au roi. Or, dans la Bible hébraïque, la loi est révélée bien avant l'installation de la royauté par la médiation de Moïse qui précède et anticipe cette prérogative royale. Dans la présentation biblique de l'histoire de la royauté, aucun roi

---

[34] Les Massorètes ont corrigé *br^{c}tk* (« ta méchanceté ») en *br^{c}ty* (« mon malheur ») : cf. E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB. OT 27), Stockholm, Wiksell, 1988, p. 183s.

[35] Nom d'origine assyrienne signifiant le trésor privé du roi.

ne promulgue de nouvelles lois. Les monarques sont plutôt jugés selon leur fidélité ou leur manquement vis-à-vis de la loi de Moïse (1 R 2,3 : David au seuil de la mort exhorte son fils Salomon à se comporter conformément à ce qui est écrit dans la loi de Moïse ; 2 R 14,26 : Amasias respecte la loi de Dt 24,6). Le seul roi dont le règne est entièrement marqué par le souci de la loi divine est Josias, sous le règne duquel « la loi de Moïse » (2 R 23,25) est redécouverte. Josias entreprend alors une « réforme » au cours de laquelle il détruit toutes sortes de statues dans le temple de Jérusalem dans le but d'imposer la vénération exclusive du dieu Yhwh. Josias est le seul roi qui célèbre la Pâque, instaurée par Moïse, et qui, comme Moïse, est le médiateur d'une *bᵊrît* entre Yhwh et le peuple. Il est donc le digne successeur de Moïse, comme le dit explicitement la conclusion du récit de sa réforme : « Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revînt à Yhwh de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force, selon toute la Loi de Moïse » (2 R 23,25). Josias est-il un nouveau Moïse ? Ou Moïse est-il un précurseur de Josias ? Le récit du veau d'or peut confirmer cette interprétation. La destruction de la statue bovine est présentée d'une manière qui évoque la destruction des objets cultuels du temple de Jérusalem par Josias. Comme Josias en 2 R 23, l'action de Moïse est décrite en Ex 32 par les verbes « briser » (*šbr*) et « brûler » (*śrp*). Moïse devient de cette manière le premier réformateur du culte d'Israël, confirmant ainsi sa fonction royale[36].

Moïse, architecte d'un sanctuaire mobile

La construction ou la rénovation des sanctuaires compte parmi les tâches royales par excellence. Selon le récit biblique de la royauté, David réussit à conquérir un territoire important pour affermir sa royauté, mais il est incapable de construire le sanctuaire et doit confier ce travail à son fils. Cette répartition des tâches suit une

[36] Voir Ph. ABADIE, « Moïse décrit avec les traits de Josias ? », http://www.bible-service.net/site/605.html (08.08.2010). Pour le thème des rois réformateurs et « anti-réformateurs » dans les livres des Rois voir H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (AThANT 66), Zürich, Theologischer Verlag, 1980.

certaine logique[37] : d'abord le pays et l'organisation du pouvoir, ensuite l'installation du dieu tutélaire en tant que garant de ce pouvoir. Or, pour Moïse, on observe le contraire. Pour les scribes provenant du milieu sacerdotal, il devient l'architecte et le maître d'œuvre du sanctuaire dans le désert, bien avant la conquête du pays. Ex 25–31 et Ex 35–40 décrivent avec moult détails comment Yhwh remet à Moïse le modèle (*tbnyt*) du sanctuaire et comment celui-ci cherche ensuite les meilleurs ouvriers pour accomplir la construction. La révélation divine quant au plan du temple et à la manière de le construire appartient clairement à l'idéologie royale, comme le montrent les nombreux exemples rassemblés par Hurowitz[38]. Néanmoins, le sanctuaire construit par Moïse se trouve dans un *no man's land* et ne dépend pas d'un pouvoir politique clairement défini. Le culte l'emporte donc sur le politique[39] ; de plus, le sanctuaire est mobile et n'est pas lié à un emplacement particulier. Cette construction littéraire reflète un compromis théologique[40] : l'idée d'un sanctuaire yahwiste unique (Dt 12) est acceptée et projetée dans le temps du désert, mais sa mobilité permet des identifications différentes de la part des Judéens et des Samaritains (Jérusalem ou le Garizim) et peut-être même des Judéens en situation de diaspora.

---

[37] Pour les auteurs des livres des Chroniques, le fait que David n'a pas construit le temple posa cependant un problème qu'ils tentent de résoudre en faisant de David l'architecte du temple tout en insistant sur l'opposition entre David, roi de guerre, et Salomon, roi de paix : « David dit à Salomon : "Mon fils, j'avais à cœur, moi-même, de construire une Maison pour le nom de Yhwh, mon Dieu. Mais la parole de Yhwh me fut adressée en ces termes : 'Tu as répandu beaucoup de sang et tu as fait de grandes guerres. Tu ne construiras pas de maison pour mon nom, car tu as répandu beaucoup de sang sur la terre devant moi. Voici, il t'est né un fils qui sera, lui, un homme de repos et auquel j'accorderai le repos vis-à-vis de tous ses ennemis d'alentour, car Salomon sera son nom, et je donnerai paix et tranquillité à Israël pendant ses jours'". » (1 Ch 22,7-8).

[38] V. A. HUROWITZ, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOT SS 115), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992 ; pour la signification de *tbnyt* voir p. 168-170.

[39] K. L. SPARKS, « Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism », *JBL* 126, 2007, p. 625-648.

[40] Ch. NIHAN, « L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P », in D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (MoBi 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 196-212.

La médiation de la Loi et la construction du sanctuaire constituent le centre et l'apothéose de la geste de Moïse. Après le départ du Sinaï (Nb 10), Moïse se voit de plus en plus contesté et finit sa carrière en héros tragique quoique (presque) divinisé.

Moïse, figure tragique et (presque) divinisée

Selon la narration du Pentateuque, la vie de Moïse se termine par un échec. Il doit mourir en dehors du pays et ne peut y mener les Israélites. Selon Dt 34, il contemple le pays de loin sans pouvoir y entrer. Ainsi cette finale reçoit-elle une note tragique et peut-elle se lire comme l'échec du programme initial qui avait été mis en place au moment de la vocation du héros, puisque Yhwh le charge de faire sortir le peuple d'Égypte et de le mener vers un pays où coulent le lait et le miel (Ex 3,8-10). Le récit de Dt 34 ne donne pas de raison à la mort de Moïse avant la conquête, le lecteur apprend seulement que cette mort correspond à une décision divine (selon Dt 34,5 Moïse meurt *ʿl py yhwh*). D'autres rédacteurs ont tenté différentes explications pour cette mort « prématurée ». Selon les rédacteurs du livre du Deutéronome, Moïse, le chef du peuple, est solidaire des fautes de sa génération (refus de conquérir le pays, voir Nb 14 et Dt 1) qui avaient été sanctionnées par la décision divine selon laquelle celle-ci devait mourir dans le désert : « Même contre moi, Yhwh s'est mis en colère à cause de vous. Il a dit : "Même toi, tu n'y entreras pas !" » (Dt 1,34 ; voir aussi Dt 3,24). Cette idée d'une sanction collective a déplu aux rédacteurs de Nb 20,1-13 provenant d'un milieu sacerdotal. Ils construisent une histoire assez curieuse pour montrer que la décision de Yhwh de refuser à Moïse (et à Aaron) l'entrée dans le pays est provoquée par la responsabilité individuelle de Moïse qui n'accomplit pas fidèlement les ordres de Yhwh[41]. Celui-ci ordonne à Moïse de prendre son bâton et de parler au rocher pour qu'il donne de l'eau au peuple mécontent. Mais Moïse parle au peuple et frappe le rocher de son

[41] Ch. NIHAN, « La mort de Moïse (Nb 20,1-13 ; 20,22-29 ; 27,12-23) et l'édition finale du livre des Nombres », in Th. RÖMER et K. SCHMID (éd.), *Les Dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BEThL 203), Leuven, Peeters – University Press, 2007, p. 145-182.

bâton[42]. Bien que le rocher donne de l'eau, Yhwh se met en colère contre Moïse et Aaron : « Parce que vous n'avez pas eu assez de foi en moi pour montrer ma sainteté sous les yeux des Israélites, vous ne ferez pas entrer cette assemblée dans le pays que je lui donne » (Nb 20,13). Ici, Moïse est chargé d'une faute personnelle, bien qu'elle ne soit pas évidente à première vue.

Cet « échec » de Moïse correspond à une stratégie théologique des éditeurs de la Torah qui acceptent l'intégration des provinces de Juda et de Samarie dans l'empire perse et renoncent à toute revendication territoriale. À la place du pays ils établissent le livre de la loi qui est placé sous l'autorité de Moïse, le scribe (Dt 31,24). La mort de Moïse en dehors du pays signifie alors que la possession du pays n'est pas une condition *sine qua non* pour le judaïsme naissant. C'est la Torah de Moïse qui se substitue au pays. L'échec de Moïse n'est qu'apparent puisqu'il devient le médiateur incontournable entre Yhwh et Israël, comme le précise Dt 34,10-12 :

> « Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face, lui que Yhwh avait envoyé accomplir tous ces signes et tous ces prodiges dans le pays d'Égypte devant le Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays, ce Moïse qui avait agi avec toute la puissance de sa main, en suscitant toute cette grande terreur, sous les yeux de tout Israël ».

Dans le récit de l'Exode, l'auteur des signes et des prodiges est Yhwh alors qu'ici c'est Moïse qui les accomplit. Le statut exceptionnel de Moïse est également souligné par le privilège d'accéder à la présence divine « face à face ». Les rédacteurs du Pentateuque à qui nous devons les derniers versets de Dt 34 veulent apparemment faire de Moïse un passeur entre le monde divin et le monde humain. Cette (presque) divinisation commence dès le récit de l'Exode où

42

Nb 20,7-8	Nb 20,10b-11
Yhwh dit à Moïse : Prends le bâton et rassemble la communauté, toi et Aaron, ton frère. Vous parlerez au rocher, sous leurs yeux, et il donnera son eau ; tu feras sortir pour eux de l'eau du rocher et tu feras boire la communauté et son bétail.	Moïse leur dit : Écoutez, donc, rebelles ! Est-ce de ce rocher que nous ferons sortir de l'eau pour vous ? Puis Moïse leva la main et frappa deux fois le rocher avec son bâton. Il en sortit de l'eau en abondance. La communauté but, et son bétail aussi.

Moïse est deux fois appelé « Élohim »[43]. Le séjour de Moïse au sommet de la montagne divine se comprend comme un accès de Moïse au temple céleste de Yhwh ; cette proximité avec le divin se reflète aussi dans ses « cornes », rappelant les cornes des dieux et des coiffes des rois[44]. L'immédiateté de la communication entre Yhwh et Moïse est encore une fois soulignée en Nb 12,6-8 qui, en préparant la finale de la Torah, souligne que Dieu parle à Moïse *ph ʾl ph* (« bouche à bouche »), et non pas par des songes ou des visions et qu'il voit la « figure » (*tmwnh*) de Yhwh.

Selon Dt 34,6 c'est Yhwh lui-même qui enterre Moïse, une affirmation singulière dans la Bible. Cette affirmation révèle peut-être la volonté de contrer prudemment une tradition selon laquelle Moïse ne serait pas mort mais monté vers Yhwh, une idée largement attestée dans les midrashim et aussi chez Flavius Josèphe[45]. L'enterrement par Yhwh signifie en effet que « personne ne connaît son tombeau jusqu'à ce jour » (Dt 34,6). Cette affirmation peut se comprendre comme polémique contre la vénération d'un tombeau de Moïse[46], mais aussi comme une sorte de compromis entre les tenants d'une mort naturelle de « l'homme de Dieu » et ceux qui affirmaient son ascension. En effet, l'expression *ʿl py yhwh* (Dt 34,5) et l'ensevelissement par Yhwh font de la mort de Moïse un événement extraordinaire. L'hypothèse selon laquelle le rédacteur de Dt 34 connaît une tradition de l'ascension de Moïse trouve un appui dans de nombreux parallèles qui existent dans la Bible entre la figure de Moïse et celle d'Élie (notamment 1 R 18). Si ce sont les récits d'Élie qui sont inspirés par ceux de Moïse (les 40 jours, le voyage à l'Horeb, sa vision de dieu « de dos ») on peut imaginer que la fin d'Élie est également fondée sur la tradition d'une ascension de Moïse qui aurait fait de lui un héros à la manière grecque. Une telle

---

[43] Voir nos remarques introductives.

[44] Il faut en Ex 34,29 laisser à *q-r-n* le sens de « cornes ». Cf. Th. RÖMER, *Les Cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire* (Leçons inaugurales du Collège de France 206), Paris, Collège de France – Fayard, 2009.

[45] S. E. LOEWENSTAMM, « The Death of Moses (1976) », in *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and Its Original Background* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem, Magness Press, 1992, p. 136-166.

[46] La vénération des tombeaux est typique pour un culte d'ancêtres ou de héros, voir G. HOFFMANN, « Héros grec », in J. LECLANT (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité* Paris, Quadrige – PUF, 2005, p. 1055-1057.

idée n'était pas concevable pour les derniers rédacteurs de la Torah. Ainsi Moïse meurt-il bel et bien à l'âge de cent vingt ans, cependant en « pleine forme ». Sa mort à cent vingt ans (Dt 34,7) renvoie à Gn 6,3 : « Yhwh dit : Mon Esprit ne dirigera pas toujours l'homme, étant donné ses erreurs : il n'est que chair et ses jours seront de cent vingt ans ». Moïse apparaît dès lors (contrairement aux Patriarches qui ont des durées de vie supérieures) comme le représentant de toute l'humanité. Mais, en même temps, sa mort à cent vingt ans a quelque chose d'exceptionnel puisqu'il meurt en pleine vitalité et dans une proximité inégalée avec le monde divin.

Conclusion

L'histoire de Moïse telle qu'on la trouve dans le Pentateuque est l'aboutissement d'un long processus de compilation et de rédaction. Le résultat en est une figure complexe qui emprunte de nombreux traits aux gestes royales et héroïques. Moïse est conçu comme un roi, mais un roi sans pays et (presque) sans conquêtes. Le transfert des thèmes royaux sur Moïse s'explique dans le contexte de l'époque perse par l'acceptation de la disparition de la royauté judéenne dans les cercles qui ont édité le Pentateuque. Pour eux Moïse avait déjà accompli toutes les tâches d'un roi fondateur : don d'une loi, médiation entre le peuple et son dieu, construction d'un sanctuaire. La royauté n'était donc plus une nécessité. Pour souligner ce rôle fondamental de Moïse certains textes le rapprochent étroitement de Yhwh, sans toutefois en faire un demi-dieu. Mais Moïse fait aussi des expériences difficiles avec Yhwh et son peuple, difficultés qui, elles aussi, prennent pour le public de la Torah une signification paradigmatique.

Thomas RÖMER
Collège de France
UMR 7192

Loin des yeux, non du cœur : l'héroïsme selon Daniel

Michael LANGLOIS

Le(s) personnage(s) de Daniel

Daniel est le nom de plusieurs personnages célèbres de la littérature du Proche-Orient ancien. Y a-t-il un lien entre ces personnages ? Ou, pour parodier une expression anglo-saxonne bien connue, *« Will the real Daniel please stand up? »*.

L'origine du nom "Daniel"

La prononciation « Daniel » correspond à la vocalisation biblique grecque et massorétique (LXX *daniēl*, TM *dāniyyēʾl* ; voir p. ex. Esd 8,2). La voyelle *i* est traditionnellement interprétée comme un pronom suffixe, auquel cas « Daniel » signifie « Él est mon juge »[1]. L'absence de *mater lectionis y* dans certains occurrences (*dāniʾēl* en Ez 14,14.20 et Ez 28,3) indique peut-être qu'il s'agit d'une simple voyelle de liaison, un *hireq compaginis*[2] qui inviterait à traduire « Daniel » « Juge de Él »[3]. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de lire une relation génitivale, puisqu'une telle voyelle de liaison apparaît par exemple dans des noms propres à structure de proposition nominale[4] ; elle pourrait de même être employée dans des noms

---

[1] Où *dān* est le participe actif du verbe concave *dyn* « juger ». Ainsi, entre autres, J. J. COLLINS, « Daniel », in K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P. W. VAN DER HORST (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Second Extensively Revised Edition), Leiden – Boston – Köln / Grand Rapids – Cambridge, Brill / Eerdmans, 1999, p. 219-220, ici p. 219b.

[2] Voir p. ex. P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. MURAOKA, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, § 93 l.

[3] Où le *hireq compaginis* traduit un état construit, cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *op. cit.*, § 93 m.

[4] Voir notamment R. ZADOK, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (Orientalia Lovaniensia Analecta 28), Leuven, Peeters, 1988, p. 45-46, qui

propres dotés d'une forme verbale conjuguée[5], auquel cas « Daniel » pourrait être traduit « Él juge »[6].

En akkadien, on trouve l'équivalent *dān-ilu*, mais aussi *dan-ni-ilu*[7], basé sur l'adjectif *dannu* « fort »[8], auquel cas « Danniel » peut être traduit « Él est fort ». Il semblerait que ce sens n'ait pas été préservé dans la littérature juive et chrétienne ancienne, où le *n* n'est jamais redoublé.

Enfin, l'attestation en épigraphie sémitique de noms propres tels que *ytndn*[9] « Dan donne » ou *ʿzrdn*[10] « Dan vient en aide » pourrait suggérer l'existence d'un théonyme Dan[11], invitant ainsi à traduire « Daniel » « Dan est dieu ». La présence d'un toponyme « Dan » dans la région de l'Hermon[12] n'y est d'ailleurs peut-être pas étrangère[13], auquel cas on ne serait pas surpris de voir associé(s) à cette région un ou plusieurs personnages mythologiques dénommés Daniel.

---

souligne son usage exclusivement médial dans des formes inverses ; de fait, on a p. ex. *ʿammîʾēl* (1 Ch 3,5) ~ *ʾelîʿam* (2 S 11,3) et non ***ʾelʿammî*.

[5] Voir discussion dans M. LANGLOIS, *Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch. Étude épigraphique et philologique des fragments araméens de 4Q201 à Qumrân* (Lectio Divina), Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 203-204, à propos de Shemihaza, chef des décarques déchus dans le livre d'Hénoch.

[6] Où *dān* est l'accompli du verbe concave *dyn* « juger ». Ainsi déjà M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III, 10), Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1928, 1966, p. 35, 187.

[7] Voir notamment K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names* (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XLIII, 1), Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 69.

[8] Voir A. L. OPPENHEIM, E. REINER, R. HARRIS, et E. BOWMAN (éd.), *The Assyrian Dictionary Volume 3. D*, Chicago, Oriental Institute, 1959, p. 92 s.v. *dannu*.

[9] Voir G. R. DRIVER, « Aramaic Names in Accadian Texts », *Rivista Degli Studi Orientali* 32, 1957, p. 49.

[10] Voir G. L. HARDING, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Near and Middle East Series), Toronto, University of Toronto Press, 1971, p. 418.

[11] Voir déjà J. LEWY, « The Old West Semitic Sun-God Ḥammu », *Hebrew Union College Annual* 18, 1944, p. 463 n. 179, dont les exemples étaient néanmoins insuffisants pour démontrer l'emploi de Dan comme théonyme.

[12] Tel-Dan est à la pointe sud de la chaîne de l'Hermon, qui s'étend vers le nord-est et culmine à 25 km de Dan (à vol d'oiseau).

[13] Comparer Jg 18,29, où la ville est renommée « Dan » d'après l'ancêtre éponyme fils de Jacob (Gn 30,6). Le toponyme est attesté dès Gn 14,14.

Daniel à Ougarit

À Ougarit, *dnỉl*[14] est le héros d'un récit préservé par trois tablettes (*CAT* 1.17–19)[15]. Appelé régulièrement « homme de guérison/Rapaʾu » (*mt·rpỉ*), « héros » (*ǵzr*), et « homme harnamite » (*mt·hrnmy*), il présente des offrandes aux dieux (1.17 II 3) alors qu'il n'a pas de fils comme ses frères (l. 18-19). Sa dévotion est récompensée par la naissance d'un fils nommé Aqhat (V 35).

Plus tard, tandis qu'il est occupé à juger la cause de la veuve et de l'orphelin (l. 8), Daniel reçoit la visite du dieu Kothar qui lui remet un arc (l. 25-27). Il confie ce dernier à son fils Aqhat, mais l'objet attire vite la convoitise de la déesse Anat (VI 13), qui profite d'un banquet pour le lui demander. Il refuse, prétextant qu'elle n'a qu'à demander à Kothar de lui en faire un (l. 24). Elle a beau lui offrir la vie éternelle en échange de son arc (l. 28), il la rabroue en l'accusant de mentir, ajoutant même que les arcs sont pour les guerriers, et non pour les femmes (l. 39-40).

Furieuse, Anat va se plaindre auprès du dieu Él, qui l'autorise à se venger (1.18 I 19). Aqhat mort (IV 37), on retrouve Daniel occupé à exercer ses fonctions de juge (1.19 I 23) lorsqu'il apprend le décès de son fils (II 42). Il cherche sa dépouille, l'enterre (III 41),

---

[14] Vocalisé « Danel » par le premier éditeur, Ch. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel. Texte cunéiforme alphabétique avec transcription et commentaire, précédé d'une introduction à l'étude de la civilisation d'Ugarit* (Mission de Ras-Shamra 1 ; Bibliothèque archéologique et historique XXI), Paris, Geuthner, 1936, voir notamment p. 87 n. 1. P. BORDREUIL et D. PARDEE proposent quant à eux une autre vocalisation, « *Dānīʾilu* », dans leur *Manuel d'ougaritique, Volume II. Choix de textes, Glossaire* (Geuthner Manuels), Paris, Geuthner, 2004, p. 22, avec pour traduction « *ʾIlu* est mon juge » (p. 159) ; voir aussi F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1), Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1967, p. 123. Dans la suite de cette communication, j'emploierai comme ailleurs la traduction « Daniel », sans présumer de la prononciation de cet anthroponyme à Ougarit. Pour une discussion des différents sens possibles, voir ci-dessus « L'origine du nom "Daniel" » p. 242.

[15] Les citations suivent la nomenclature de M. DIETRICH, O. LORETZ et J. SANMARTÍN, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU : second, enlarged edition ; Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens Band 8), Münster, Ugarit-Verlag, 1995 ; ci-après *CAT*. Pour une traduction française commentée, voir A. CAQUOT, M. SZNYCER et A. HERDNER, *Textes ougaritiques, Tome 1, Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (Littératures anciennes du Proche-Orient 7), Paris, Éditions du Cerf, 1974, p. 399-458.

maudit les lieux du drame, puis rentre chez lui. Il pleure la mort de son fils pendant sept années (IV 15), à l'issue desquelles il offre un sacrifice aux dieux (l. 23). Sa fille Pughat demande alors sa bénédiction pour aller venger la mort de son frère (l. 40). Elle part à la recherche du meurtrier ; la suite de l'histoire n'a hélas pas été préservée…

Daniel dans le livre d'Ézéchiel

Le livre d'Ézéchiel mentionne trois personnages qui seuls pourraient par leur justice réchapper au jugement divin, sans même sauver leurs enfants[16] ; il s'agit de Noé, Daniel, et Job (Ez 14,13-20). Pourquoi ces trois personnages ?

Lorsque Dieu voit le mal répandu sur terre et décide d'envoyer le déluge, Noé trouve grâce à ses yeux car c'est un homme juste qui marche avec lui (Gn 6,8-9). Il sera donc épargné, lui et sa famille (Gn 6,18).

Job est également un homme juste, craignant Dieu, et sans pareil parmi ses contemporains (Jb 1,8). Il se soucie du salut de ses enfants (Jb 1,5) mais les perd suite à l'intervention du Satan (Jb 1,19) ; il faudra attendre la fin de l'histoire pour le voir jouir à nouveau d'une postérité (Jb 42,13).

Qu'en est-il de Daniel ? On le retrouve un peu plus loin dans le livre d'Ézéchiel, où il est cité comme un modèle de sagesse auquel on (n')ose comparer le souverain de Tyr (Ez 28,2-3). Dans le livre biblique éponyme, Daniel démontre une droiture et une sagesse hors du commun, qui le conduisent aux plus hautes fonctions administratives de l'empire (Dn 5,29)[17]. Il convient donc bien au personnage du livre d'Ézéchiel, mais cela suppose qu'Ézéchiel connaissait Daniel — ou, plus précisément, que les milieux de production et de réception de ces versets véhiculaient également les traditions qui apparaîtront dans le livre de Daniel. En outre, le Daniel de la Bible n'a pas d'enfant à sauver, contrairement à Noé et

[16] En Ez 14,16, l'expression *ʾim bānîm wᵊʾim bānôt yaṣṣîlû* (en mot à mot, « si fils et si filles ils sauveront ») peut paraître ambiguë, mais la suite du verset (*hēmmāh lᵊbaddām yinnāṣēlû*, « eux seuls se sauveront [ou : seront sauvés] ») en clarifie le sens.

[17] Pour une présentation de ce chapitre, voir plus loin la section consacrée au livre de Daniel, en particulier « Troisième épisode : l'inscription sur le mur (Dn 5) » p. 253.

Job. Enfin, l'absence de *mater lectionis y* dans l'orthographe de Daniel en Ez 14,14.20 et Ez 28,3[18] a été perçue par certains exégètes[19] comme volontaire, visant à distinguer les deux homonymes.

C'est donc naturellement que l'on peut se tourner vers le Daniel des textes ougaritiques[20], qui est lui aussi un homme droit, exerçant la justice (*CAT* 1.17 V 8), et qui — contrairement au Daniel de la Bible — a un fils, dont la naissance et la mort sont au cœur du récit qui nous est parvenu. Sa mention à côté de Noé et Job, *entre* Noé et Job, est donc tout-à-fait envisageable. Il reste néanmoins un problème de taille : Ézéchiel ne connaît pas nécessairement mieux le Daniel ougaritique que le Daniel biblique. Les traditions autour de ce personnage ont pu, ont dû, se développer au fil des siècles, et l'absence de description plus précise de Daniel dans le livre d'Ézéchiel nous invite à la prudence.

Il n'en demeure pas moins qu'Ézéchiel constitue un témoin important de ce répertoire littéraire daniélique, et que l'on y retrouve

---

[18] On trouve à chaque fois *dnʾl*, fait unique dans la Bible hébraïque où l'on a partout ailleurs *dnyʾl*. Le TM recourt à un *ktiv / qré*, précisant dans la massore qu'il faut lire *dnyʾl*. Dès lors, la cantillation porte sur le *qré* et non sur le *ktiv*, que l'on aurait pu vocaliser *dānʾēl* ou *dāniʾēl* ; voir ci-dessus « L'origine du nom “Daniel” » p. 242. Notons en outre qu'aucun de ces versets n'est préservé à Qumrân, où l'emploi des *matres lectionis* diffère parfois sensiblement de celui du TM ; voir p. ex. E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa[a])* (Studies on the Texts of the Desert of Judah VI), Leiden, Brill, 1974, spéc. p. 148-159.

[19] Voir déjà H. A. Chr. HÄVERNICK, *Commentar über den Propheten Ezechiel*, Erlangen, Verlag von Carl Heyder, 1843, p. 207, signalé par S. SPIEGEL, « Noah, Danel and Job, Touching on Canaanite Relics in the Legends of the Jews », in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy of Jewish Research, 1945, p. 305-355, repris par F. E. GREENSPAHN, *Essentiel Papers on Israel and the Ancient Near East* (Essential Papers on Jewish Studies), New York, New York University Press, 1991, p. 193-241, ici p. 195 n. 22. Parmi les commentaires récents, voir notamment W. ZIMMERLI, *Ezechiel. I. Teilband, Ezechiel 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament Band XIII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, p. 320-321, et M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York – London, Doubleday, 1983, p. 257. Ce dernier signale d'abord l'existence d'un Daniel oncle et beau-père d'Hénoch en Jub 4,20, mais ce rapprochement est vite abandonné au profit du Daniel ougaritique.

[20] Voir déjà P. JOÜON, « Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit (Ras Shamra) : *trḥ, yśśkr, dnʾl* », *Biblica* 19, 1938, p. 280-285, spéc. p. 283-285.

des éléments fondamentaux de ce personnage, tels que la justice, la sagesse, et une origine possible dans la région de l'Hermon[21].

Daniel dans le livre d'Hénoch

Le premier livre d'Hénoch[22] dresse au ch. 6 la liste des vingt chefs des anges déchus descendus sur terre prendre pour épouses des filles des hommes (1 Hé 6,2 ; voir Gn 6,2). Le nom du septième décarque est Daniel, comme le montrent la version éthiopienne (*dān'el*), le manuscrit grec d'Akhmim (*daneiēl*)[23], et le premier manuscrit araméen du livre d'Hénoch à Qumrân (*dny'l* en 4Q201 1 c ii 8 ~ 1 Hé 6,7)[24].

Le choix de cet angélonyme est-il fortuit ? Probablement pas. En effet, une étude onomastique des noms des anges déchus révèle que la plupart fait référence à des mythologies proche-orientales, et notamment à des divinités nord-ouest sémitiques majeures ou mineures[25]. Daniel pourrait donc faire référence à un dieu Dan dont nous avons parlé plus haut[26]. Mais ne peut-on aller un peu plus loin ? Après tout, si l'un des Géants nés de l'union des anges déchus avec les filles des hommes s'appelle Gilgameš[27], comme cela est

---

[21] Le souverain de Tyr (*nᵉgîd ṣor*, Ez 28,2) est le destinataire d'un avertissement divin mentionnant Daniel ; or Tyr est à la même latitude que Dan, sur la côte méditerranéenne, à une soixantaine de km du sommet de l'Hermon. Pour une tentative de localisation plus précise d'un héros Daniel en Galilée, voir déjà G. A. BARTON, « Danel, a Pre-Israelite Hero of Galilee », *Journal of Biblical Literature* 60, 1941, p. 213-225, qui situe Daniel dans la région de Tel-Qadesh, à une vingtaine de km au sud de Tel-Dan.

[22] Pour une présentation générale du premier livre d'Hénoch, voir en dernier lieu M. LANGLOIS, « Hénoch », in Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, et Ch. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49 ; 2e édition), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 849-858.

[23] Pour la lecture *sampsich* attestée par Georges le Syncelle, voir M. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 206.

[24] La lecture est assurée ; voir M. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 182.

[25] Voir M. LANGLOIS, « Shemihazah et compagnie(s). Onomastique des anges déchus dans les manuscrits araméens du *Livre d'Hénoch* », in K. BERTHELOT et D. STÖKL BEN EZRA (éd.), *Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence, 30 June–2 July 2008* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 94), Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 145-180.

[26] Ci-dessus p. 243.

[27] Roi d'Uruk et héros de l'épopée éponyme — l'une des plus célèbres de la littérature mésopotamienne ; voir récemment A. R. GEORGE, *The Babylonian*

attesté à Qumrân (en 4Q530 2 ii + 6–12 2[28] et 4Q531 22 12[29]), un ange déchu ne pourrait-il pas s'appeler Daniel en référence au célèbre héros mythologique objet de notre enquête ? Ajoutons à cela le fait que cette histoire se déroule dans la région de l'Hermon, au sommet duquel les anges déchus descendent et prêtent serment (4Q201 1 c ii 4-5 ~ 1 Hé 6,6)[30]. Notre ami Daniel n'est donc pas en territoire inconnu.

En revanche, il est pour la première fois perçu de façon péjorative, puisque c'est un ange déchu. Une façon, peut-être, d'intégrer des traditions mythologiques proche-orientales tout en propageant les valeurs d'un judaïsme en plein essor.

Le livre de Daniel

Daniel est un jeune Judéen déporté à Babylone suite à une campagne militaire de Nabuchodonosor (Dn 1,1). Loin de sa patrie, il va se distinguer par son intégrité et sa sagesse mantique, devenant ainsi un véritable héros en exil.

Le livre de Daniel comporte deux parties : une section narrative (Dn 1–6/7), suivie d'une section purement apocalyptique (Dn 7/8–12)[31]. La première partie est, à l'exception du chapitre d'introduction, rédigée en araméen[32], ce qui confère au livre de Daniel une

---

Gilgamesh Epic, Oxford, Oxford University Press, 2003. Voir également la communication de N. ZIEGLER à propos de Gilgameš ici-même p. 289.

[28] Voir en dernier lieu M. LANGLOIS, « Livre des Géants », in K. BERTHELOT, Th. LEGRAND et A. PAUL (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân, Volume 1. Torah – Genèse*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 153-243, ici p. 192-193. Voir également É. PUECH, *Qumrân grotte 4, XXII. Textes araméens première partie, 4Q529–549* (Discoveries in the Judaean Desert XXXI), Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 28-32.

[29] Voir M. LANGLOIS, « Livre des Géants », p. 212-213. Voir également É. PUECH, *op. cit.*, p. 74-78. Pour une synthèse sur le livre des Géants à Qumrân, voir L. T. STUCKENBRUCK, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 63), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

[30] Voir M. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 198-201. Noter le jeu de mots entre *ḥrm* « s'engager sous peine d'anathème » et *ḥermôn* « Hermon » : c'est là, selon l'auteur, l'origine même du nom donné au mont Hermon.

[31] Ainsi déjà p. ex. J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1927, p. 1-2.

[32] Ce qui conduit dans un premier temps J. VERMEYLEN à faire de Dn 1,1–2,4a une section à part ; voir J. VERMEYLEN, « Daniel », in Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, et Ch. NIHAN (éd.), *op. cit.*, p. 694. Mais il s'empresse de souligner que du point de vue du

position unique au sein du canon biblique. Il n'en va pas de même à Qumrân où de nombreux apocryphes, souvent liés à la période patriarcale[33], sont eux aussi écrits en araméen. On y trouve d'ailleurs plusieurs manuscrits qui pourraient appartenir à la littérature daniélique, et sur lesquels nous reviendrons plus loin[34]. Mais pour l'heure, intéressons-nous de plus près à la figure héroïque de Daniel dans le livre éponyme.

Les exploits de Daniel

Les exploits de notre héros en exil sont consignés dans plusieurs épisodes de la première partie du livre de Daniel :

Premier épisode : les Judéens refusent de manger la nourriture du roi (Dn 1)

Intelligents et doués[35], issus de familles nobles, Daniel et ses compagnons sont sélectionnés pour faire partie de l'élite de l'empire néo-babylonien. Ils vont donc être formés à Babylone, où ils pourront se délecter des mets du roi. C'est là que les ennuis commencent : la nourriture qu'on leur sert n'est probablement pas préparée selon les règles alimentaires juives[36]. D'autres seraient certainement moins scrupuleux : après tout, Dieu n'a pas empêché leur exil ;

---

contenu, l'ouvrage est composé de deux parties, Dn 1–6 et Dn 7–12, rejoignant ainsi l'opinion de la majorité des commentateurs. Pour le rattachement de Dn 7 à la première et/ou la seconde partie, voir ci-dessous n. 49 p. 255.

[33] Voir en dernier lieu K. BERTHELOT, Th. LEGRAND et A. PAUL (éd.), *op. cit.*, *passim*.

[34] Voir « La littérature daniélique à Qumrân », ci-dessous p. 257.

[35] Le texte hébreu met en avant, outre la beauté physique des jeunes Judéens choisis, trois caractéristiques intellectuelles : *maśkîlîm bᵊkɔl ḥɔkmāh* « discernant toute sagesse », *yodʿê daʿat* « sachant ‹le› savoir », et *mᵊbînê maddāʿ* « comprenant ‹la› connaissance » (Dn 1,4). Nul doute que ces qualités participent de la figure héroïque.

[36] Ce point n'est pas explicite, mais déduit de l'expression *loʾ yitgāʾal bᵊpatbag hammelek* (Dn 1,8) où il faut lire le verbe *gʿl* « se souiller » et non le verbe *gʾl* « se racheter », si bien que l'ensemble peut être traduit « il ne se souillera pas par la nourriture du roi ». L'emploi d'un ʾ pour noter un ʿ primitif correspond à un affaiblissement de ce dernier, bien attesté dans la littérature biblique tardive et les manuscrits de la mer Morte ; voir E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29), Atlanta, Scholars Press, 1986, p. 24-25.

mérite-t-il encore qu'on observe ses lois ? Ne ferait-on pas mieux d'adopter la religion babylonienne ? Mieux encore : c'est Dieu qui nous a placés là, alors ne mettons pas ses projets en péril pour une simple affaire de nourriture !

Mais Daniel n'est pas prêt à abandonner son Dieu et sa Loi sous prétexte qu'il est loin de sa patrie. Son intégrité le conduit donc à prendre des risques[37], et son acte de bravoure est vite récompensé : ses amis et lui ont meilleure mine que tous les autres ! Dieu les bénit de surcroît en leur accordant connaissance, discernement, et sagesse. Loin des yeux, non du cœur : voilà l'héroïsme du jeune Daniel.

Deuxième épisode : les Judéens refusent de se prosterner devant la statue du roi (Dn 3)

Nabuchodonosor, qui a fait ériger une statue, organise une grande dédicace rassemblant des sujets de tous peuples, nations et langues de son empire. Au signal donné par le son des instruments, tous tombent à terre et adorent la statue. Tous ? Non ! D'irréductibles Judéens résistent encore et toujours ; au péril de leur vie, ils restent debout, refusant d'abandonner leur Dieu et de se prosterner devant la statue. Leur résistance est passive ; leur bravoure, sans arme ; leur héroïsme, pacifique.

Furieux, Nabuchodonosor les fait jeter dans une fournaise chauffée sept fois plus que d'habitude, au point que même ses serviteurs sont happés par les flammes. Le miracle se produit alors : les Judéens s'y promènent tranquillement, débarrassés de leurs liens et accompagnés d'un fils des dieux[38].

---

[37] Pour lui-même, mais aussi pour le chef des eunuques (*śar hassārîsîm*, Dn 1,10), qui joue ainsi un rôle clef dans la trame narrative en tant que complice du jeune héros.

[38] Le quatrième homme *dāmēh lᵊbar-ʾᵉlāhîn* « ressemble à un fils de dieux » (Dn 3,25). Le terme « fils » indique une qualité ou l'appartenance à un groupe ; voir B. K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 9.5.3, n° 13-19. Il s'agit donc d'un être divin, tout comme en Gn 6,2. Il sera qualifié de *mal'ak* « messager » quelques versets plus loin (Dn 3,28), terme qui est à l'origine (*via* le grec *angelos* « messager ») du mot « ange ». La place des anges va croissant dans le livre de Daniel, comme nous le verrons plus loin (« Daniel et le monde du divin », p. 252), avec notamment l'apparition de Gabriel (voir p. 255).

Troisième épisode : Daniel refuse de cesser de prier son Dieu (Dn 6)

Daniel, en qui réside un esprit extraordinaire, surpasse les autres ministres de l'empire perse. Le roi Darius songe naturellement à le nommer premier ministre, ce qui suscite bien des jalousies. Un plan machiavélique est échafaudé. Daniel a, comme tous les héros, un point faible qui le perdra : sa foi en ce dieu étranger et exclusif. Il suffit donc d'interdire toute prière adressée à un dieu ou un homme autre que le roi — une proposition flatteuse que Darius s'empresse d'entériner.

Ce qui devait arriver arriva : Daniel continue à prier trois fois par jour, la fenêtre ouverte en direction de Jérusalem, sa patrie lointaine qu'il n'a toujours pas oubliée après toutes ces années. On le jette alors dans la fosse aux lions, mais Dieu envoie son ange[39] pour le protéger, et ce sont les comploteurs qui finissent dans l'estomac des fauves[40]. Loin des yeux, non du cœur : voilà l'héroïsme du vieux Daniel.

La bravoure de Daniel

Tout comme le Daniel des textes ougaritiques et du livre d'Ézéchiel, notre héros est juste et intègre, et c'est cette intégrité qui le conduit à ces actes de bravoure. Mais ceux-ci sont d'un genre nouveau : Daniel n'est pas un guerrier[41], il n'affronte pas en duel de géant Goliath[42], il ne cherche pas à lever une armée ou organiser un coup d'État[43]. Il affirme au contraire que c'est Dieu qui « renverse les rois

---

[39] C'est-à-dire son *mal'ak* « messager » (voir n. 38 p. 250).

[40] Ce type de renversement de situation est un élément récurrent des récits héroïques. Dans un contexte diasporique, on le retrouve également dans le livre d'Esther, où Haman et ceux qui veulent la perte des Judéens sont châtiés ; on y trouve d'ailleurs l'expression *nah^{a}pôk hû'* (Est 9,1), qui signifie « ‹la situation› se retourna (ou : se renversa) ». Pour le caractère héroïque du personnage d'Esther, voir ici-même la contribution de J.-D. MACCHI, « Une héroïne judéenne à la cour », p. 273.

[41] Sur l'aspect guerrier du héros, voir la contribution de Ch. LEMARDELÉ, « Du jeune héros aux jeunes guerriers », ici-même p. 205.

[42] Voir 1 S 17 ; sur David comme jeune héros, voir ici même les contributions de S. L. MCKENZIE, « Yahweh was with him », p. 151, et Ch. NIHAN, « David et Jonathan : une "amitié héroïque" ? », p. 306.

[43] À l'instar de Samsī-Ērah, objet de la communication M. GUICHARD, « Un David raté ou une histoire de *habiru* à l'époque amorrite », ici-même p. 29.

et qui établit les rois » (*mᵊhaʿdēh malᵊkîn û-mᵊhāqêm malᵊkîn*, Dn 2,21). Il respecte les autorités, mais n'oublie pas pour autant la Loi de son Dieu, et c'est précisément cette fidélité qui lui permettra d'accéder aux plus hautes fonctions de l'empire.

Daniel se présente ainsi comme un nouveau modèle à suivre pour tous les Judéens en exil, un véritable héros du judaïsme en diaspora. Loin des yeux, non du cœur : voilà l'héroïsme selon Daniel.

Daniel et le monde du divin

Les exploits de Daniel laissent peu à peu la place à une autre caractéristique du héros : son contact avec le monde du divin. Dans la première partie du livre de Daniel, les chapitres narratifs alternent avec des chapitres où Daniel interprète rêves et autres avertissements divins. Puis, dans la seconde partie, c'est Daniel lui-même qui reçoit des visions, en dehors (ou presque) de toute trame narrative.

Daniel, interprète des révélations divines

Premier épisode : la statue hybride et les quatre royaumes (Dn 2)

Nabuchodonosor fait un rêve dont il veut connaître l'interprétation sans avoir à le raconter au préalable. Aucun mage n'en est capable, et le roi s'apprête à faire mourir tous les sages de Babylone. C'est alors que Daniel entre en scène ; il raconte au roi le rêve et son interprétation, sauvant ainsi ses confrères (et lui-même) d'une mort certaine. Au delà de cet acte héroïque, la sagesse et la piété de Daniel lui valent de recevoir pour la première fois l'interprétation d'un rêve.

Dans ce rêve, le roi a vu une statue hybride, avec une tête d'or pur, une poitrine et des bras d'argent, un ventre et des hanches de bronze, des cuisses de fer, et des jambes de fer et d'argile. Ces éléments représentent quatre royaumes successifs[44], dont le dernier

---

[44] Pour une discussion de l'identité de ces quatre royaumes, voir la synthèse de J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 166-170. Ces quatre royaumes réapparaîtront plus loin dans le livre de Daniel, voir « Quatrième épisode : les quatre bêtes et les quatre royaumes (Dn 7) » p. 254. On

est fragilisé et détruit, tout comme l'argile fragilise la statue qui s'écroule lorsqu'elle est frappée au niveau des jambes.

Deuxième épisode : l'arbre abattu et l'exil du roi (Dn 4)

Nabuchodonosor rêve d'un grand arbre feuillu que l'on ordonne d'abattre, et dont il ne reste que la souche détrempée à même le sol. Le roi cherche à en connaître l'interprétation, mais personne ne peut la lui fournir. C'est à nouveau Daniel qui apportera la solution à cette énigme : l'arbre représente le roi lui-même, qui sera chassé et finira à même le sol parmi les bêtes sauvages jusqu'à ce qu'il reconnaisse la souveraineté de Dieu. Un an plus tard, le rêve s'accomplit[45].

Cet épisode montre encore le rôle de Daniel comme interprète des révélations divines ; celles-ci sont à nouveau d'ordre politique, et visent à rappeler la souveraineté de Dieu — y compris au delà des frontières de la Judée.

Troisième épisode : l'inscription sur le mur (Dn 5)

À l'occasion d'un banquet, le roi Belshatsar fait apporter la vaisselle d'or et d'argent du temple de Jérusalem. Apparaît alors une main écrivant sur le mur des mots que personne ne peut comprendre. Seul Daniel parvient à déchiffrer le message : ***mᵊnēʾ mᵊnēʾ tᵊqēl û-***

les retrouvera également à Qumrân en 4Q552–553a, voir « La littérature danielique à Qumrân » p. 257.

[45] Si le livre de Daniel mentionne Nabuchodonosor, les spécialistes ont très tôt suspecté qu'il s'agissait en réalité de Nabonide, à l'instar de H. WINCKLER, *Altorientalische Forschungen II.2*, Leipzig, Pfeiffer, 1900, p. 200-201, 213-214, ou F. HOMMEL, « Die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Nabonids », *Theologisches Literaturblatt* 23, 1902, p. 145-50, cités par J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 217. La découverte à Qumrân d'un manuscrit araméen (4Q242) reprenant cet épisode avec pour roi Nabonide (*nbny*, 4Q242 1–3 1), et non Nabuchodonosor, a donc apporté un chaînon manquant de l'histoire littéraire de ce récit ; voir en premier lieu J. T. MILIK, « "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4 », *Revue Biblique* 63, 1956, p. 407-415. Pour la publication officielle, voir J. J. COLLINS, « 242. 4QPrayer of Nabonidus ar », in G. BROOKE, J. COLLINS, T. ELGVIN, *et alii* (éd.), *Qumran Cave 4 – XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (Discoveries in the Judaean Desert XXII), Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 83-93. Voir également E. ESHEL, « Possible sources of the Book of Daniel » in J. J. COLLINS et P. W. FLINT (éd.), *The Book of Daniel. Composition and Reception, Volume Two* (Supplements to Vetus Testamentum 83,2), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, p. 387-394.

parᵊsîn (Dn 5,25). Dieu règle ses comptes avec le roi (je ne vous demanderai pas combien font une mine, un shékel et un pérès)[46], et lui annonce la fin de son règne et de son royaume, qui sera divisé et donné aux Mèdes et aux Perses. La prophétie ne tarde pas à s'accomplir : la nuit même, Belshatsar est assassiné.

Cet épisode fait bien sûr écho au précédent, le message étant fondamentalement le même : Dieu est souverain de tous les hommes, et ceux qui refusent de le reconnaître seront condamnés. La dimension politique en contexte de diaspora est prégnante.

Quatrième épisode : les quatre bêtes et les quatre royaumes (Dn 7)

Daniel lui-même fait un rêve ; son rôle ne se limite donc plus à l'interprétation des révélations. Son contact avec le divin s'amplifie au point que lui-même reçoit des visions qui ne le concernent pas directement. C'est une évolution majeure de cette figure héroïque à mi-chemin entre l'humain et le divin.

Dans ce rêve, quatre bêtes sortent de la mer : la première est un lion ailé puis humanisé ; la seconde, un ours affamé ; la troisième, un léopard ailé à quatre têtes ; la quatrième, un monstre à dix cornes. Ces quatre bêtes représentent quatre rois ou royaumes précédant l'avènement du règne des Saints. Les parallèles avec le chapitre 2 sont évidents[47], si bien que la section araméenne du livre de Daniel présente une structure en chiasme[48] : Dn 2 et Dn 7 rapportent des visions de quatre royaumes, Dn 3 et Dn 6 sont des récits de bravoure héroïque, et Dn 4–5 concernent le jugement de rois orgueilleux.

---

[46] L'expression joue sur les mots : *mᵊnē* peut être analysé comme un participe passif du verbe *mny* « compter », d'où une traduction « compté », mais aussi comme un substantif servant d'unité de mesure, une « mine » ; de même, *tᵊqēl* est issu de la racine *tql* « peser », et peut être traduit par « sicle », une autre unité de mesure ; enfin, *parᵊsîn* est le pluriel de *pᵊrēs* « fraction », du verbe *prs* « fractionner ». Le jeu de mots est explicité dans la suite du récit (Dn 5,26-28) ; pour une analyse philologique de ce passage, voir J. MARGAIN, *Le Livre de Daniel. Commentaire philologique du texte araméen* (Sessions de Langues Bibliques ; Les Classiques Bibliques), Paris, Beauchesne, 1994, p. 56-57.

[47] Voir « Premier épisode : la statue hybride et les quatre royaumes (Dn 2) » p. 252 ; pour l'identification des quatre royaumes, voir n. 44 p. 252.

[48] Voir A. LENGLET, « La structure littéraire de Daniel 2–7 », *Biblica* 53, 1972, p. 169-190 ; L. F. HARTMAN et A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Garden City, Doubleday, 1978, p. 15.

Daniel, réceptacle des révélations divines

Le voyage de notre héros vers le divin se poursuit dans la seconde partie du livre de Daniel, qui abandonne l'araméen au profit de l'hébreu, ne cherche plus à alterner narration et révélation, et fait de Daniel le récepteur direct de la révélation divine, comme c'était déjà le cas au ch. 7[49].

Première vision : le bélier et le bouc et les deux royaumes (Dn 8)

La première vision présente deux animaux : un bélier doté d'une corne plus haute que l'autre, et un bouc doté d'une corne entre les yeux. Entre les deux s'engage un combat acharné duquel le bouc ressort vainqueur. Comme d'habitude, ces deux bêtes représentent des royaumes : le bélier, celui des Mèdes et des Perses ; le bouc, celui des Grecs.

La nouveauté de cette vision, c'est l'intervention de l'ange Gabriel (Dn 8,16), qui vient en personne expliquer la vision à Daniel. C'est la première fois dans la Bible hébraïque qu'un ange est cité par son nom[50] ; notre héros fait donc un pas de plus dans le monde du divin.

Deuxième vision : les soixante-dix semaines (Dn 9)

En prière au sujet des soixante-dix années de destruction de Jérusalem, Daniel reçoit la visite de Gabriel. Ce dernier lui annonce qu'il s'écoulera soixante-dix semaines entre l'autorisation de rebâtir Jérusalem et l'onction du Saint des saints. Au bout des sept premières semaines, un chef sera oint ; soixante-deux semaines plus tard, un oint sera retranché ; la dernière semaine, un ennemi fera alliance avec une multitude, et durant la moitié de la semaine, il fera cesser le sacrifice. Mais à la fin de la semaine, il sera anéanti.

---

[49] Ce qui fait de Dn 7 un véritable pivot entre la première et la seconde partie du livre : d'une part, la langue employée (l'araméen), le récit à la 3e personne (Dn 7,1) et le contenu (la vision de quatre royaumes) le rattachent à la première partie ; d'autre part, le caractère immédiat de la révélation (il fait lui-même un rêve) et le passage à la 1re personne (en Dn 7,2) le rattachent à la seconde partie.

[50] On notera néanmoins que le récit ne précise ni sa nature divine, ni sa fonction angélique. Cette dernière est suggérée par son appel (Dn 8,16) et son rôle dans la suite du récit. Se pose également la question de la traduction de l'expression *muʿāp bîʿāp* en Dn 9,21, où les racines *ʿwp / yʿp* peuvent signifier « voler » ou « faiblir » ; si la première lecture s'avérait correcte, Gabriel serait alors capable de voler.

Ce qui frappe dans ce chapitre, c'est l'absence de rêve ou de vision au sens strict du terme[51]. Daniel n'a même plus besoin de faire un rêve ou d'avoir une vision pour recevoir des révélations divines. Celles-ci lui sont apportées par l'ange Gabriel, dont les visites se répètent. Notre héros est de toute évidence prêt pour l'ultime révélation, comme nous allons le voir maintenant :

Troisième vision : la révélation finale (Dn 10–12)

Après un jeûne de trois semaines sans viande ni vin[52], Daniel reçoit la visite d'un homme resplendissant[53], vêtu de lin, qui lui explique avoir combattu le prince du royaume de Perse durant ces trois semaines avec l'aide du prince Michel. Il lui annonce ensuite la chute de l'empire perse auquel succédera un roi grec dont le royaume sera partagé aux quatre vents. S'en suivront des alliances, des complots, et des luttes entre le roi du nord et le roi du sud. Le prince Michel interviendra alors et sauvera les Judéens.

Dans cet épisode, Daniel plonge un peu plus dans l'univers divin et angélique. Après Gabriel, c'est Michel qui est appelé par son nom[54] ; notre héros est même associé au combat qui prend place entre ces êtres divins, puisque son jeûne coïncide avec la lutte ayant retenu son interlocuteur. De là à faire un jeu de mots sur le « jeûne du héros », il n'y a qu'un pas…

---

[51] C'est suite à une longue prière de Daniel, et non à une vision, que Gabriel vient répondre à ses questions. L'usage du terme *marʾeh* « vision, apparition » (Dn 9,23) doit donc être souligné, à côté du terme *ḥāzôn* « vision » employé au verset suivant (Dn 9,24), tous deux parmi les premiers mots de Gabriel en introduction de la révélation accordée à Daniel.

[52] Dn 10,3 ; cette abstinence de viande et vin peut être comparée à celle de Dn 1,8 (voir « Premier épisode : les Judéens refusent de manger la nourriture du roi (Dn 1) », ci-dessus p. 249), les deux jeûnes encadrant ainsi l'ensemble du livre. Mais leurs raisons d'être diffèrent sensiblement : dans le premier cas, il s'agit de ne pas « se souiller » (hitpael du verbe *gʾl*, voir n. 36 p. 249), alors que dans le second cas il s'agit de « se lamenter » (hitpael du verbe *ʾbl*, Dn 10,2). Daniel n'en est plus au stade du comportement exemplaire d'un Judéen en diaspora ; il est dorénavant en quête d'un contact plus étroit avec le monde du divin.

[53] Le caractère divin du personnage est suffisamment explicité par sa description et son rôle ; il ne doit donc pas être remis en question par l'emploi du terme *ʾîš* « homme » (Dn 10,5), qui permet simplement d'en décrire l'apparence et le caractère anthropomorphe.

[54] Les deux archanges apparaissent ensemble dans le livre d'Hénoch dès 1 Hé 9,1 ; voir 4Q201 1 g 2 et 1 j 3 (M. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 282 et 303-306).

La littérature danielique à Qumrân

L'évolution visible dans la seconde partie du livre de Daniel est bien présente à Qumrân, où plusieurs manuscrits peuvent être rattachés à la littérature danielique ; nous ne pouvons ici que mentionner brièvement les principaux candidats[55] :

- En 4Q242 il est question de l'exil du roi babylonien, comme en Dn 4 ; on notera au passage qu'il s'agit de Nabonide et non de Nabuchodonosor (Dn 4,30)[56].
- 4Q243–245 mentionne Belshatsar, comme en Dn 5 et Dn 7, et reprend de nombreux éléments du livre de Daniel[57].
- En 4Q246 une vision prophétique annonce une guerre eschatologique et la venue d'un personnage appelé « fils de Dieu » (*brh dy ʾl*, 4Q246 ii 1)[58].
- 4Q248 décrit l'invasion de nations étrangères, comme en Dn 11 et Dn 12[59].
- En 4Q552–553a il est question de quatre arbres représentant quatre royaumes, comme en Dn 4 et Dn 7[60].
- 4Q556–556a annonce un conflit avec les peuples voisins, comme en Dn 11,41[61].
- En 4Q557 l'ange Gabriel apparaît en vision, comme en Dn 8 et Dn 9[62].

---

[55] Voir également P. W. FLINT, « The Daniel Tradition at Qumran », in J. J. COLLINS et P. W. FLINT (éd.), *The Book of Daniel. Composition and Reception, Volume Two* (Supplements to Vetus Testamentum 83,2), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, p. 329-367, qui omet (p. 332) 4Q556–556a–557 mais mentionne 4Q489 et 4Q551, dont l'appartenance à la littérature danielique me paraît incertaine.

[56] Comme signalé plus haut p. 253 n. 45, avec références bibliographiques.

[57] Voir J. J. COLLINS et P. W. FLINT, « 243–245. 4Qpseudo-Daniel[a-c] ar », in G. BROOKE, J. J. COLLINS, T. ELGVIN *et alii* (éd.), *op. cit.*, p. 95-164.

[58] Voir É. PUECH, « 246. 4QApocryphe de Daniel ar », in G. BROOKE, J. J. COLLINS, T. ELGVIN *et alii* (éd.), *op. cit.*, p. 165-184.

[59] On notera que ce manuscrit est en hébreu, et non en araméen comme les autres manuscrits de cette liste. Voir M. BROSHI et E. ESHEL, « 248. 4QHistorical Text A », in S. PFANN, Ph. ALEXANDER, M. BROSHI *et alii, Qumran Cave 4 – XXVI* (Discoveries in the Judaean Desert XXXVI), Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 192-200.

[60] Voir en dernier lieu É. PUECH, *Qumrân grotte 4 – XXVII. Textes araméens deuxième partie* (Discoveries in the Judaean Desert XXXVII), Oxford, Clarendon Press, 2009, p. 57-90 : « 552–553–553a. 4QLes quatre Royaumes[a-c] ar ».

[61] Voir en dernier lieu É. PUECH, *Qumrân grotte 4 – XXVII*, p. 153-173 : « 556–556a. 4QProphétie[a-b] ar ».

Tous ces manuscrits (à l'exception de 4Q248) sont écrits en araméen, même lorsqu'ils correspondent à des passages du livre de Daniel préservés en hébreu ; ils témoignent de la popularité et du développement de la littérature danièlique à l'époque du Second temple. L'absence de reprise des récits narratifs est également significative : notre jeune héros en exil, avec ses actes de bravoure, a bel et bien laissé la place à un héros apocalyptique projeté dans le monde du divin.

Conclusion

Daniel, héros mythologique juste et sage, originaire (peut-être) de la région de l'Hermon, fait son chemin jusque dans la littérature juive. Sa justice et sa sagesse se retrouvent chez son homonyme biblique avec des nuances sensibles : Daniel est juste car il refuse de désobéir à la Loi de son Dieu, même lorsqu'il est loin de sa patrie. Daniel est sage car il reçoit de Dieu une sagesse mantique lui permettant d'interpréter les rêves d'autrui avant de devenir lui-même le réceptacle des révélations divines.

« Loin des yeux, non du cœur », disions-nous à propos de Daniel, jeune héros en exil, modèle d'un judaïsme pacifique en diaspora. Mais n'est-ce pas vrai aussi du Daniel visionnaire ? Car, c'est bien connu, « on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux »[63]…

Loin des yeux, non du cœur : voilà l'héroïsme selon Daniel.

Michael LANGLOIS
Université de Strasbourg
UMR 7192

---

[62] Voir en dernier lieu É. PUECH, *Qumrân grotte 4 – XXVII*, p. 175-178 : « 557. 4QVision[a] ar ».

[63] A. DE SAINT EXUPÉRY, *Le petit prince*, New York, Éditions Reynal & Hitchcock, 1943, ch. XXI.



L’héroïsme au féminin

Athalie anti-héroïne ou héroïne tragique

André LEMAIRE

« Athalie » ! Depuis 1691, ce nom résonne dans la culture française comme le titre de la fameuse tragédie que Jean RACINE composa pour les demoiselles de Saint-Cyr et que VOLTAIRE considérait comme « le chef-d'œuvre de l'esprit humain », peut-être à cause de sa conclusion :

> « Apprenez, roi des Juifs, et n'oubliez jamais
> Que les rois dans le ciel ont un juge sévère,
> L'innocence un vengeur, et l'orphelin un père ».

Le titre donné par RACINE à cette pièce de théâtre surprend quelque peu : dans cette tragédie, Athalie apparaît nettement comme une anti-héroïne, comme la « méchante » par excellence, fille d'une autre « méchante », « Jézabel », et finalement exécutée par le glaive, conformément à l'ordre du grand prêtre « Joad ». Le titre donné par Racine paraît d'autant plus surprenant que, si l'on relit sa pièce, on s'attendrait plutôt à ce qu'il l'ait intitulée « Éliacin/Joas », du nom du jeune enfant qui y est finalement reconnu officiellement roi, ou, plutôt, « Joad », ce grand prêtre qui en est le personnage principal du début à la fin, menant l'affaire de bout en bout.

Ce n'est pas le lieu de poursuivre ici l'analyse de cette magnifique tragédie de RACINE mais cette mise en scène réussie du chapitre 11 du deuxième livre des Rois est une excellente illustration de la manière dont ce chapitre s'inscrit dans la littérature hébraïque et proche-orientale avant d'être repris dans la littérature moderne, parfois de manière assez paradoxale. Nous concentrant ici sur 2 R 11, dans un premier temps, nous voudrions rappeler les grands traits du rôle d'Athalie tel qu'il se dégage du texte biblique actuel où cette princesse apparaît nettement comme une anti-héroïne, tandis que, dans un deuxième temps, nous nous interrogerons sur une interprétation possible de l'Athalie historique.

1. Athalie : une anti-héroïne

Athalie est clairement au cœur de 2 R 11 : elle apparaît dès le début du premier verset et sa mort est soulignée dans la deuxième partie du dernier verset (20b). Dans le texte massorétique, on peut facilement reconnaître deux parties inégales :

– d'abord, le coup d'État d'Athalie : au verset 1, avec des circonstances précisées aux versets 2 et 3,
– puis, six ans plus tard, le coup d'État contre Athalie, du verset 4 à la fin. Ce dernier coup d'État est raconté de façon assez développée : du verset 4 au verset 24.

Regardons d'un peu plus près ces deux parties[1] :

1) Athalie est présentée au v. 1a comme la « mère d'Akhazyahu » roi de Juda, qui a vu que son fils était mort, apparemment décédé à Megiddo après avoir été frappé mortellement par des soldats à la solde de Jéhu s'emparant du trône d'Israël (2 R 9,27). Le verset 1b nous la présente comme faisant périr alors « toute la descendance royale ». De façon assez étrange, le texte ne nous propose pas d'explication pour ce massacre. Bien plus, le verset 3b précise qu'« Athalie régnait sur le pays » sans nous préciser à quel titre car la vocalisation massorétique ne lui donne pas le titre de « reine ». En fait, depuis l'accession à la royauté de son fils Akhazyahu, elle devait être « reine-mère (*gᵊbîrāh*) » exerçant déjà une certaine autorité[2]. Il n'y a aucune indication d'opposition à ce pouvoir[3]. Cependant l'expression du verset 3b a souvent été interprétée comme laissant entendre que le massacre de toute la descendance royale au

---

[1] Pour une analyse narrative encore plus détaillée, cf., par exemple, P. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art, Political Rhetoric. The Case of Athaliah and Joash* (JSOTS 209), Sheffield, 1996, p. 23-49.

[2] Cf. H. DONNER, « Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament », in R. VON KIENLE *et alii* (éd.), *Festschrift Johanna Friedrich*, Heidelberg, 1959, p. 105-145 (= *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* [BZAW 224], Berlin, 1994, p. 1-24) ; Z. BEN-BARAK, « The Status and Right of the *Gĕbîrâ* », *JBL* 110, 1991, p. 23-34 ; S. ACKERMAN, « The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel », *JBL* 112, 1993, p. 385-401.

[3] Les commentateurs ont souvent suppléé au silence du texte, ainsi : J. A. MONTGOMERY et H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh, 1951, p. 417 : « we may also surmise the exasperation of the people under the ruthless hand of the alien Athaliah during her seven years of despotism ».

v. 1b avait pour but de s'emparer du pouvoir. Les vv. 2 et 3 nous racontent alors qu'une princesse royale, Yehosheva, sœur (peut-être « demi-sœur »[4]) du roi défunt Akhazyahu s'empara de « Joas fils d'Akhazyahu », son neveu, apparemment encore un nourrisson, et le sauva du massacre, le gardant auprès d'elle dans le « temple de Yhwh » pendant six ans. De façon assez étrange, le TM n'explique pas le rôle de Yehosheva dans le temple[5] et c'est seulement dans le passage parallèle de 2 Ch 22,11 que nous apprenons que Yehosheva/Yehoshavat était « la femme du prêtre Yehoyada », indication vraisemblable qui pourrait être tombée dans la tradition scribale manuscrite de 2 R 10,2[6] ; en effet, Yehoyada est ensuite supposé connu au v. 4[7], alors que ce n'est qu'à partir du v. 9 que le TM lui donne le titre de « prêtre ».

2) Le récit du coup d'État contre Athalie est beaucoup plus développé et comme l'a déjà souligné L. M. BARRÉ, « The character of Jehoiada completely dominates the account »[8]. C'est lui qui organise le coup d'État avec une con-juration (au sens étymologique du terme) en donnant ses ordres (*ṣāwāh* : v. 5, cf. 9.15) aux centeniers des « Cariens ?[9] » (vv. 4-8). De fait, le coup d'État, réalisé avec

---

[4] De façon générale, on sait que les rois de Jérusalem avaient plusieurs femmes et rien dans le texte n'indique que la mère de Yehosheva était Athalie. Cf. déjà *Antiquités Juives* IX,141 ; O. THENIUS, *Die Bücher der Könige*, Leipzig, 1849, p. 321 ; J. GRAY, *I and II Kings* (OTL), London, 1970, p. 570 ; malgré M. COGAN et H. TADMOR, *II Kings* (The Anchor Bible 11/II), New York, 1988, p. 126 et H. SCHULTE, « Die Rettung des Prinzen Joaš. Zur Exegese von II Reg 11,1-3 », *ZAW* 109, 1997, p. 549-556, spéc. 553.

[5] L'interprétation de H. SCHULTE, *art. cit.*, p. 554-556, qui en fait une *qᵓdēšāh*, n'a aucun appui dans le texte et est purement conjecturale.

[6] À moins qu'il ne s'agisse d'une « chronistiche Erfindung » comme le suggère E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Kön. 17 – 2 Kön. 15* (ATD 11/2), Göttingen, 1984, p. 347 ; cependant on n'en verrait pas très bien la raison.

[7] Cf. déjà W. RUDOLPH, « Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön 11) » in W. BAUMGARTNER *et alii* (éd.), *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 473-478, spéc. 476.

[8] L. M. BARRÉ, *The Rhetoric of Political Persuasion. The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, Washington, 1984, p. 89.

[9] L'interprétation de l'hébreu *kārî* comme « Carien » reste incertaine car, en araméen, « Carien » se dit *krky* (cf. J. B. SEGAL, *Aramaic Texts from North Saqqâra*, London, 1985, p. 41-42 ; M. COGAN et H. TADMOR, *op. cit.*, p. 126). De plus, il est possible que le texte primitif ait eu *krty*, « Kerétien » (cf. 2 S 8,18 ; 15,18 et, surtout, 1 R 1,38.44 ; cf. aussi le *qeré* de 2 S 20,33 : R. KITTEL, *Die Bücher der Könige* [HAT I,5], Göttingen, 1900, p. 246 ; J. GRAY, *op. cit.*, p. 571 ; E. WÜRTHWEIN, *op.*

l'appui de la garde royale, se déroule exactement comme l'avait prévu Yehoyada (vv. 9-11) et le jeune « fils de roi » est officiellement oint comme roi (v. 12).

Athalie entre alors en scène au v. 13 et essaie de réagir sur le champ en pénétrant immédiatement dans le temple. Là, elle se rend tout de suite compte de la situation et crie « Conspiration (*qešer*) ! Conspiration (*qešer*) ! » (v. 13). Yehoyada donne alors l'ordre de la saisir et de l'exécuter hors du temple, ce qui fut fait (vv. 15-16).

Les vv. 17-19a représentent apparemment des sortes de compléments : d'abord la conclusion d'une alliance Yhwh-roi-peuple (v. 17), ensuite la destruction du temple de Baal[10] et l'exécution de son prêtre Mattan (v. 18), enfin l'intronisation du roi Joas dans le palais royal (v. 19).

Le v. 20 représente la conclusion de tout ce récit en soulignant la réussite politique du coup d'État et en rappelant la mise à mort d'Athalie.

Ce regard détaillé sur le chapitre 11 nous montre que, si c'est bien Athalie qui apparaît comme l'anti-héroïne de ce récit, la « méchante » qui finalement est exécutée, il est difficile de préciser qui est son héros principal : on pense tout naturellement d'abord au tout jeune roi Joas fils d'Akhazyahu mais celui-ci ne joue qu'un rôle totalement passif dans la première partie, lors du coup d'État d'Athalie, et un rôle de pure figuration lors du coup d'État contre Athalie. De plus, 2 R 12,21-22 nous rapporte la triste fin de Joas assassiné à la suite d'une conspiration, si bien qu'on pourrait se demander si un certain niveau de rédaction du livre des Rois n'a pas marqué une nette réticence vis-à-vis d'un roi venu au pouvoir par une « conspiration » et écarté du pouvoir par une autre « conspiration ». En quelque sorte, l'historiographie biblique pourrait indiquer

---

cit., p. 346, n. 21) et que la correction en « Cariens » soit à rattacher à la rédaction deutéronomiste josianique de la seconde moitié du VII[e] s. av. n. è.

[10] La localisation du temple de Baal à Ramat-Rahel, proposée par Y. YADIN, « The 'House of Baʿal' of Ahab and Jezebel in Samaria, and that of Athalia in Judah », in R. MOOREY et P. PARR (éd.), *Archaeology in the Levant. Essays for Kathleen Kenyon*, Warminster, 1978, p. 127-135, spéc. 130-132, n'a aucun appui dans le texte ; cette conjecture est d'autant moins vraisemblable que ce verset semble à rattacher à la rédaction deutéronomiste josianique : cf. H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (AThANT 66), Zürich, 1980, p. 110-112.

que Joas aurait subi le même sort qu'il avait fait subir lui-même à Athalie, sa grand-mère.

En fait, le véritable héros de ce double récit est le « prêtre Yehoyada » qui, d'après le parallèle de 2 Ch 22,11, pouvait déjà apparaître primitivement au v. 2. Il est clairement le héros du deuxième récit comme le montrent les nombreuses mentions de son nom ou ses désignations sous l'expression « le prêtre », ainsi que ses trois apparitions comme le sujet du verbe « commander » (vv. 5.9.15). Le rôle positif de la personnalité de Yehoyada est encore souligné un peu plus loin, en 2 R 12,3 où Joas est dit avoir fait « ce qui est droit aux yeux de Yhwh tous ses jours tant que (/ parce que) le prêtre Yehoyada l'instruisit ».

Ce rôle capital de Yehoyada est encore souligné et développé, à la manière d'un *midrash*, dans le livre des Chroniques : c'est Yehoyada qui choisit les deux femmes de Joas (2 Ch 24,3) ; il est aux côtés de Joas lorsqu'il entreprend la restauration du temple (2 Ch 24,6.12.14). Lorsqu'il meurt finalement, « rassasié de jours », il est enterré « dans la Cité de David, avec les Rois » (2 Ch 24,15-16). Par contraste, l'auteur des Chroniques raconte comment, après sa mort, tout va mal : le roi Joas fait lapider le « prêtre Zekaryah fils de Yehoyada » (2 Ch 24,17-22), Joas lui-même est assassiné à son tour « à cause du sang des fils du prêtre Yehoyada » et finalement « enseveli dans la Cité de David, mais non dans les tombes royales » (2 Ch 24,25). En 2 Ch 24, le contraste voulu entre le sort final du prêtre Yehoyada et celui du roi Joas met bien en valeur le rôle de Yehoyada en tant que héros de cette période tandis que Joas en vient pratiquement à jouer le rôle d'anti-héros.

Le genre littéraire du récit du coup d'État de 2 R 11,4-20 a été souvent évoqué en parallèle au coup d'État de Jéhu, de quelques années antérieur (2 R 9–10), et de récits parallèles dans les inscriptions royales et l'historiographie du Proche-Orient. Comme l'a bien mis en lumière, dès 1974, un article de Mario LIVERANI[11], ces récits sont des récits de propagande politique ayant pour but de justifier une succession apparemment anormale avec un goût de la mise en scène qui, par certains côtés, évoque une pièce de théâtre, la théâtralité étant un aspect caractéristique et bien connu de la vie politique. M. LIVERANI a ainsi rapproché le récit de 2 R 11, de

[11] M. LIVERANI, « L'histoire de Joas », *VT* 24, 1974, p. 438-453.

l'inscription de la statue du roi d'Alalakh Idrimi, d'une inscription du roi hittite Hattushili III et d'une autre du roi du Mitanni Mattiwaza. Du côté ouest-sémitique, on pourrait en rapprocher aussi l'inscription samalienne de Panamuwa[12]. Il s'agit là généralement d'« autobiographies royales de ton apologétique »[13] évoquant deux usurpations, la deuxième étant interprétée comme un retour au *statu quo ante* et donc justifiée par la première[14].

Cependant M. LIVERANI a bien noté que, dans le cas de Joas, la situation était assez différente de celle des autobiographies royales car la reconnaissance de l'identification du vrai roi paraissait quelque peu artificielle et, surtout, que le « bénéficiaire direct de l'identification » était le prêtre Yehoyada qui va pouvoir régner au nom de l'enfant Joas[15], ce qui supposait une « manipulation assez poussée des événements historiques, manipulation qui doit être attribuée à Jojada »[16].

Revenant aux récits de 2 R 11, nous pouvons donc conclure que l'Athalie du texte massorétique y est clairement l'anti-héroïne dès sa naissance et jusqu'à sa mort : elle est la fille d'Akhab honni par les rédacteurs des Rois (1 R 16,30-33) et, peut-être, de Jézabel « la maudite » (2 R 9,34) dont le cadavre a été mangé par les chiens (2 R 36). Elle est la méchante par excellence (*hammiršaʿat* : cf. 2 Ch 24,7) par son massacre d'enfants royaux innocents (2 R 11,1b). Enfin sa mort est une exécution capitale par l'épée à l'entrée des Chevaux, à la limite du palais royal (2 R 11,16), sur ordre du grand prêtre Yehoyada.

---

[12] Cf. J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscription II. Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975, p. 76-86 ; J. TROPPER, *Die Inschriften von Zincirli* (ALASP 6), Münster, 1993, p. 98-131 ; H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, I*, Wiesbdaen, [5]2002, n° 215.

[13] Ces « autobiographies royales » apparaissent actuellement dans des inscriptions monumentales et aussi bien M. LIVERANI (*art. cit.*, p. 452) que N. NA'AMAN (« Royal Inscriptions and the Histories of Joash and Ahaz, Kings of Judah », *VT* 48, 1998, p. 333-349, spéc. 340-341) ont pensé qu'une telle inscription royale pourrait être la source de 2 R 11. Cette hypothèse ne nous semble pas nécessaire car ni le style — à la 3[e] personne et non à la 1[re] personne —, ni la manière de raconter ne nous semblent typiques des inscriptions royales.

[14] M. LIVERANI, *art. cit.*, p. 442-443.

[15] *Ibidem*, p. 447.

[16] M. LIVERANI, *art. cit.*, p. 448 ; cf. L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 56 ; P. DUTCHER-WALLS, *op. cit.*, p. 85.

Cependant, à la suite de M. LIVERANI, le prêtre Yehoyada apparaît comme le bénéficiaire direct du coup d'État contre Athalie et c'est probablement lui qui est à l'origine de la manipulation politique et de la propagande idéologique liée à la mort d'Athalie[17]. Dans ces conditions, on peut se demander quel a été le rôle réel d'Athalie dans l'histoire du royaume de Jérusalem vers le milieu du IXe s. av. n. è.

2. Athalie une héroïne tragique ?

Essayer d'apprécier le rôle historique d'Athalie n'est pas chose facile puisque les textes qui nous en parlent font partie de l'historiographie biblique qui a eu une histoire littéraire très compliquée et encore très discutée.

Sans entrer dans tous les détails de la critique textuelle, on rappellera provisoirement ici que, d'après le parallèle de 2 Ch 22,11, la mention « femme de Yehoyada le prêtre » pourrait avoir fait partie du récit primitif du v. 2, tandis que la répétition « entre le roi et le peuple » au v. 17b est probablement un doublon.

En ce qui concerne la critique littéraire, comme l'a bien noté E. WÜRTHWEIN[18], sauf probablement les vv. 17-18a[19], ce récit ne comporte pas d'expression deutéronomique, ce qui laisse entendre qu'il s'agit d'un récit plus ancien[20].

En fait, si on laisse de côté quelques ajouts postérieurs — comme probablement les versets 6[21], 10[22], 15b, 18b et 20b[23] —, le récit

---

[17] L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 54-55, 140 ; Ch. LEVIN, *Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr.* (Stuttgarter Bibelstudien 105), Stuttgart, 1982, p. 80-82.

[18] E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, p. 345, 348.

[19] Cf. aussi L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 27.

[20] Cf. aussi H. SCHULTE, *art. cit.*, p. 549. Cependant on n'est pas obligé d'accepter leur hypothèse suivant laquelle ce récit non-deutéronomiste n'aurait été inséré dans le livre des Rois qu'après la rédaction principale deutéronomiste.

[21] Cf., par exemple, C. F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings*, Oxford, 1903, p. 309 ; J. GRAY, *op. cit.*, p. 570, 572 ; E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, p. 344 ; L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 23-24, malgré G. ROBINSON, « Is 2 Kings xi 6 a Gloss ? », *VT* 27, 1977, p. 56-61.

[22] Le v. 10 pourrait être une glose s'inspirant de 2 R 8,7 et 1 R 10,17 (cf. L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 24-25) ou de 2 Ch 23,9 (E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, p. 344).

primitif ancien, rassemblant éventuellement deux traditions différentes[24], d'une part un récit général du coup d'État (vv. 4-5, 7-9, 11-12, 19-20a) et d'autre part un récit détaillé du meurtre d'Athalie (vv. 13, 14b, 16), se présente, comme l'a bien vu M. LIVERANI, comme un récit de propagande politique apparemment en faveur de la royauté du jeune roi Joas, en réalité en faveur du coup d'État de Yehoyada contre Athalie. Le récit a donc toutes les chances d'avoir noirci systématiquement le rôle politique d'Athalie pour mieux justifier la prise du pouvoir par Yehoyada.

L'historien a une certaine habitude de ce genre de manipulation à l'intérieur de la tradition historiographique biblique. On peut en rapprocher, en particulier, le fait que le rôle du roi Akhab d'Israël et de son épouse Jézabel a été systématiquement noirci pour mieux justifier le coup d'État sanglant de Jéhu (2 R 9–10). Ce dernier rapprochement fait d'ailleurs tout de suite apparaître que le récit de 2 R 11 s'abstient d'accuser directement Athalie d'avoir favorisé le culte de Baal. La mention de la destruction du temple de Baal et l'exécution de son prêtre Mattan (v. 18a) semblent bien être des ajouts deutéronomistes s'inspirant de la réforme de Josias. En fait, le nom même d'Athalie, en hébreu ʿAtalyahu (v. 20), est un nom typiquement yahwiste comme celui de son époux le roi de Juda Yoram et comme celui de son fils le roi de Juda Akhazyahu.

La seule accusation que le récit primitif semble avoir porté contre Athalie est exprimée au v. 1b : « elle entreprit de faire périr toute la descendance royale », ce qui expliquerait le sauvetage *in extremis* du nourrisson Joas par sa tante Yehosheva (vv. 2-3). Le massacre de toute la descendance royale lors d'un coup d'État est un motif historiographique classique de ce genre de récit ; cependant, dans ce cas précis, il pose deux problèmes : d'abord, comment le nourrisson puis jeune garçon Joas a-t-il pu échapper à la vindicte prétendue d'Athalie et rester caché au temple pendant six ans, alors

---

[23] 6, 10, 15b, 18b et 20b pourraient être des gloses d'un même rédacteur sacerdotal, reconnaissable en particulier à son emploi absolu « le prêtre » pour désigner Yehoyada : cf. Ch. LEVIN, *op. cit.*, p. 23 ; L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 26-28.

[24] Cf. STADE, « Miscellen », *ZAW* 5, 1885, p. 275-302, spéc. 280-288 ; C. F. BURNEY, *op. cit.*, p. 308 ; R. KITTEL, *op. cit.*, p. 244 ; J. A. MONTGOMERY et H. S. GEHMAN, *op. cit.*, p. 418 ; J. GRAY, *op. cit.*, p. 566-568. Cependant cette interprétation reste discutée : cf. W. RUDOLPH, *art. cit.*, p. 476 ; L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 25-26 ; M. COGAN et H. TADMOR, *op. cit.*, p. 132 ; H. D. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 106-108 ; P. BUIS, *Le livre des Rois* (Sources bibliques), Paris, 1997, p. 224.

que le temple était contigu au palais royal et jouait, en quelque sorte, le rôle d'une sorte de chapelle royale[25] ? Cette difficulté est d'autant plus grande que celle qui est supposée cacher l'enfant est la propre sœur du roi Akhazyahu.

Ce qui est encore plus étonnant lorsqu'on lit ce récit dans le contexte des chapitres précédents, c'est que le récit présente Athalie comme massacrant toute la descendance royale judéenne. Or, un autre récit, probablement originaire du royaume du Nord et ayant toutes les chances d'être historique, le récit du coup d'État de Jéhu, nous raconte de façon détaillée non seulement comment le roi Akhazyahu a péri sous les coups des partisans de Jéhu (2 R 9,27) mais aussi comment tous ses « frères » (2 R 10,13)[26] avaient été exécutés « à la citerne de Beth-Eqed, au nombre de quarante-deux : aucun d'entre eux n'en échappa » (2 R 10,14). Cette tradition confirme que, vers 841 av. n. è., toute la descendance royale judéenne a bien été massacrée mais révèle que l'auteur de ce massacre n'était pas Athalie mais Jéhu et ses partisans, comme cela a déjà été bien vu par Ch. LEVIN[27].

Dans ces conditions, puisque le crime dont Athalie a été accusée a été accompli par quelqu'un d'autre, il n'est que temps de lui rendre justice et de proposer aujourd'hui sa réhabilitation historique. Fille d'Akhab (2 R 8,18), petite-fille d'Omri (cf. 2 R 8,26[28]), cette princesse israélite devait être encore assez jeune lorsqu'elle a

---

[25] Cf. déjà E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël II*, Paris, 1889, p. 142 ; cf. aussi A. LEMAIRE, « The Evolution of the 8th Century BCE Jerusalem Temple », in *David Ussishkin Volume, sous presse.*

[26] Ce récit a été ensuite repris et déformé dans 2 Ch 22,1.8.

[27] *Op. cit.*, p. 85-87 ; E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, p. 346, 352 (cf. déjà S. MOWINCKEL, « Die Chronologie der israelitischen und judischen Könige », *Acta Orientalia* 10, 1932, p. 161-277 ; H. L. GINSBERG, « The Omrid-Davidic Alliance and Its Consequences », in *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers*, I, Jérusalem, 1967, p. 91-93, spéc. 91-92), même si cette interprétation a été rejetée par H. SCHULTE, *art. cit.*, p. 550.

[28] 2 R 8,26 désigne simplement Athalie comme « fille d'Omri ». Certains en ont déduit qu'Omri était son père et non son grand-père (cf. H. J. KATZENSTEIN, « Who Were the Parents of Athaliah », *IEJ* 5, 1955, p. 194-197 ; L. M. BARRÉ, *op. cit.*, p. 87) et même la sœur de Jézabel (*ibidem*), ce qui est manifestement une erreur, tout au plus pourrait-elle être sa belle-sœur. Cependant, en hébreu, il est bien connu que *bat* peut aussi éventuellement désigner une « petite-fille » : cf., par exemple, E. PUECH, « Athalie, fille d'Achab et la chronologie des rois d'Israël et de Juda », *Salmanticensis* 28, 1981, p. 117-136, spéc. 130.

épousé le roi de Jérusalem Yoram, fils de Josaphat, qui régna vers 848-846-841. La date approximative de ce mariage peut se déduire indirectement du fait que le fils de Yoram de Juda, le roi Akhazyahu, qui ne régna apparemment que quelques mois vers 841, avait vingt-deux ans à son avènement (2 R 8,26). Il a donc dû naître vers 863 et le mariage d'Athalie et de Yoram de Juda avoir eu lieu vers 864. Ce mariage princier était bien sûr aussi un mariage politique marquant la réconciliation et l'alliance entre le royaume d'Israël (Akhab, *c.* 874-853) et le royaume de Juda (Josaphat, *c.* 871-846) comme l'indique 1 R 22,45 : « Josaphat fit la paix avec le roi d'Israël ». De fait, après plus d'un demi-siècle de guerres plus ou moins larvées entre le Nord et le Sud, ce mariage princier a marqué le début d'une ère de réconciliation et de relations pacifiques entre les deux royaumes, accompagnée probablement d'une certaine prospérité.

Pour Athalie, les difficultés commencèrent après la mort d'Akhab, son père, et celle de son frère Akhazias (*c.* 852), lorsqu'une expédition conjointe israélito-judéenne ne réussit pas à mater la révolte de Moab (2 R 3). Cette révolte fut bientôt suivie, sous le règne de Yoram de Juda, son mari, de celle d'Édom qui proclama son indépendance (2 R 8,20-22a). L'année 841 semble avoir été particulièrement tragique pour Athalie : le décès prématuré de son mari (âgé d'environ 40 ans) fut bientôt suivi de la défaite de Ramot de Galaad et du coup d'État de Jéhu (841) où elle perdit son frère le roi Yoram d'Israël, son fils le jeune roi Akhazyahu ainsi que ses autres fils (cf. *supra* : 2 R 10,14) et éventuellement sa mère Jézabel. Probablement âgée d'un peu moins de quarante ans[29], Athalie dut faire face à ses responsabilités de « reine-mère[30] » (*gᵉbîrāh*) qu'elle était devenue lorsque son fils Akhazyahu avait accédé au trône probablement seulement quelques mois auparavant.

Dans ces conditions, on peut proposer un scénario des événements conduisant à la mort d'Athalie assez différent de celui présenté dans 2 R 11. Son petit-fils Joas, encore un nourrisson, était naturellement resté à Jérusalem et avait heureusement échappé aux massacres de Jéhu et de ses partisans mais il était, bien sûr, incapable de régner. Sa mère, « Sivyah de Béershéba » ne semble avoir

[29] Cf., par exemple, Ch. LEVIN, *op. cit.*, p. 83-84 : « bei ihrer Machtübernahme 35, bei ihrem Ende 40 Jahre alt ».

[30] Cf., par exemple, E. WÜRTHWEIN, *op. cit.*, p. 346.

joué aucun rôle politique à la mort de son époux : peut-être était-elle trop jeune ou même éventuellement morte en couches ? C'est tout naturellement sa grand-mère la *gᵉbîrāh* Athalie, encore relativement jeune, qui a assuré la régence (cf. le participe *moleket* dans 2 R 11,3b)[31].

Dans ce contexte, le fait que l'enfant orphelin de père (et aussi, peut-être, de mère ?) ait pu être confié à la garde de sa tante, Yehosheva, épouse du grand prêtre Yehoyada qui avait aussi la charge de l'instruire (cf. 2 R 12,3) ne paraît pas invraisemblable. La reine-mère Athalie pouvait tout à fait garder un œil sur lui, étant donné la proximité du temple et du palais royal. Comme il s'agissait apparemment du dernier survivant de la descendance royale, appelé à devenir roi, on comprendrait que cet enfant ait été spécialement surveillé, veillant particulièrement à sa santé et à son instruction et donc que, d'une certaine manière, il ait vécu relativement « caché » pendant six ans.

Cependant c'était sans compter avec l'ambition du prêtre Yehoyada qui aspirait à une véritable responsabilité politique. Ayant peut-être été déjà désigné comme une sorte de précepteur de Joas, il aspira à devenir le régent du royaume. Cela nécessitait d'évincer Athalie comme régente et d'organiser un coup d'État. Il réussit à se gagner les officiers de la garde royale, apparemment essentiellement des mercenaires « Cariens », et, aux yeux du peuple, justifia son coup d'État en le présentant comme l'avènement à la royauté personnelle du jeune Joas lié à une reconnaissance officielle dans le temple de Jérusalem dont il était directement responsable.

Bien que le texte n'en porte aucune trace, on peut se demander si la main de Jéhu n'était pas aussi derrière un tel coup d'État. En effet, il semble plus que probable que, après le massacre du roi Akhazyahu et de ses frères, l'alliance entre Israël et Juda, dont le mariage d'Athalie avait été le symbole, fut totalement rompue, laissant place à des relations pour le moins tendues et probablement

---

[31] On peut comparer cette régence à d'autres régences similaires dans le Levant ancien, en particulier à la régence de la reine-mère Amotashtart pour le compte de son fils Eshmounazor, roi de Sidon (vers le dernier tiers du VIᵉ s. av. n. è.) apparemment orphelin de père à sa naissance. Cf., par exemple, J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III. Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982, p. 105-114 ; J. ELAYI, *Sidon, cité autonome de l'Empire perse*, Paris, 1989, p. 39-41, 52-53, 235-242, 248.

hostiles. Jéhu, qui avait éliminé physiquement toute la descendance d'Akhab en Israël, ne dut pas être mécontent que quelqu'un achève le travail à Jérusalem en éliminant une fille d'Akhab qui avait réussi à s'y imposer comme régente à la tête du royaume voisin de Jérusalem.

C'est ainsi que, fille d'Akhab, petite-fille d'Omri, la princesse Athalie connut une fin tragique, assez semblable à celle de nombreux autres membres de sa famille proche, exécutée par des mercenaires, membres de sa garde royale, dans son propre palais, elle qui avait été le symbole de la réconciliation entre Israël et Juda, entre Samarie et Jérusalem.

Certes, ce scénario reste hypothétique mais il paraît au moins aussi vraisemblable historiquement que celui proposé par la propagande politique de Yehoyada reprise en 2 R 11. Athalie ne serait plus alors une anti-héroïne, une méchante grand-mère dénaturée et assassine, mais une fille, épouse, mère et grand-mère de rois au destin tragique. RACINE[32] pourrait peut-être réécrire aujourd'hui une tout autre tragédie dont Athalie serait cette fois, à juste titre, l'héroïne et VOLTAIRE se réveiller pour défendre une relativement jeune veuve injustement accusée et exécutée pour un crime horrible qu'elle n'a pas commis.

André LEMAIRE
École Pratique des Hautes Études
UMR 7192

[32] Tout en se situant dans la ligne de l'interprétation favorable à Yehoyada de 2 R 11, RACINE a su garder, dans les paroles qu'il met dans la bouche d'Athalie, des aspects positifs qui la rendent plutôt sympathique en mettant en valeur (Acte II, scènes V-VII) la paix qu'elle a su établir, son hostilité à Jéhu, « cet assassin » et « puissant voisin », sa faveur accordée à Yehoyada et à son épouse qui « des bontés d'Athalie ont lieu de se louer » et enfin sa pitié vis-à-vis du jeune orphelin Joas (« Je plains le triste sort d'un enfant tel que vous. Venez dans mon palais… » ; « J'aime à voir comme vous l'instruisez. Enfin, Éliacin, vous avez su me plaire… »).

Une héroïne judéenne à la cour

Enjeux et moyens de l'action héroïque féminine selon le livre d'Esther

Jean-Daniel MACCHI

1. Qu'est-ce qu'un héros ?

Aborder la question des enjeux et des moyens de l'action héroïque de la reine Esther dans le livre éponyme oblige à définir, ou au moins à s'interroger, sur ce que recouvre la notion même de héros.

La terminologie du « héros » (*hērōs*) émane, on le sait, de l'Antiquité grecque, où il se retrouve dans les mythes, la littérature et le culte.

Le culte des défunts importants que sont les « héros » constitue un trait marquant de la religion grecque bien documenté tant par l'archéologie que par les textes[1]. Les cultes héroïques, le plus souvent associés à des sanctuaires funéraires locaux, se distinguent de ceux des dieux olympiens par leur caractère chtonien, et de celui des morts « ordinaires » par leur dimension plus publique que familiale[2].

---

[1] Voir, par exemple, durant le siège de Platée l'invocation aux dieux et aux héros du pays par le roi Archidamos « Ô dieux qui régnez sur le sol de Platée et vous, héros, vous êtes nos témoins », THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse* 2.74 [traduction D. ROUSSEL, in *Hérodote et Thucydide, Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pleiade 176), Paris, Gallimard, 1964, p. 839] ou HÉRODOTE, *Histoire,* 5.66 etc.

[2] À propos des héros et de leurs cultes voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Antiquité / Synthèses), Paris, Picard, 1992, p. 127-135 ; R. HÄGG, *Ancient Greek hero cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999 ; J. LARSON, *Ancient Greek cults: A Guide*, New York, Routledge, 2007, p. 183-207 ; G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos. Sup. 12), Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2002 ; G. EKROTH, « Heroes

Cela dit, le type de personnage qu'est le héros grec reste très ambigu et hétérogène. Chez Hésiode, les héros forment une des quatre races antérieures à l'humanité, dont l'époque, l'âge des héros, se termine avec la guerre de Troie[3]. Quant aux grands héros « classiques » mis en scène dans la littérature épique, Achille, Agamemnon ou Héraclès, ils sont généralement présentés comme des demi-dieux et sont associés à un contexte fabuleux mettant en scène plus ou moins directement l'action des dieux. Finalement, à côté des grands héros panhelléniques, les Grecs révéraient bien d'autres individus — souvent des temps historiques — ayant acquis dans la mort et par l'exploit accompli le statut particulier de héros[4].

Au sein même de la littérature homérique, la notion de « héros » est polysémique. Achille, le héros principal de l'*Iliade,* est présenté comme un personnage dont l'engendrement le rapproche de la sphère divine — il est fils d'une des Néréides et d'un roi — et dont les attributs de puissance extraordinaire et de quasi-invincibilité sont comparables à ceux des dieux. Ulysse, tant dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*, est également une figure royale, mais ses attributs sont ceux d'un homme à l'exceptionnelle force morale. Ses armes principales sont la sagesse et la ruse, même s'il n'est pas dépourvu de force. Cela dit, le récit épique du destin d'Ulysse comme de celui d'Achille met explicitement en scène les rapports de leurs héros avec les dieux. Ainsi, Athéna soutient Ulysse, Poséidon souhaite sa mort et le héros rencontre à de nombreuses reprises des êtres fabuleux[5].

Ce rapide regard, tant sur les deux héros de l'épopée homérique que sont Achille et Ulysse que sur la diversité des cultes héroïques grecs, permet de comprendre pourquoi le personnage du héros peut

---

and Hero-Cults », in D. OGDEN (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, MA, Blackwell Pub., 2007, p. 100-114.

[3] HÉSIODE, *Travaux des jours,* 156-169.

[4] Il peut s'agir de soldats morts au combat, mais aussi de fondateurs de villes, d'athlètes, de poètes, d'inventeurs etc.

[5] La figure d'Œdipe (SOPHOCLE etc.), dont le destin est plus tragique encore que celui d'Ulysse, est également un héros caractérisé par la ruse plutôt que par la force. Son destin est aussi marqué par les drames et les chances que le divin occasionne aux hommes — son destin funeste est annoncé par la Pythie — mais sa proximité d'Apollon aboutit à la sacralisation de sa tombe.

être défini de manière très diverse[6]. On peut insister, d'une part, sur le fait que les héros constituent des personnages proches de la sphère divine. Comme les dieux, ils bénéficient de cultes publics et les récits leur attribuent des pouvoirs extraordinaires. On peut, d'autre part, constater qu'une surabondance d'humanité, caractérisée par des qualités « intellectuelles », comme la sagesse, la ruse ou le courage, voire « spirituelles » comme la quête de la dignité de soi marquent souvent les représentations littéraires des héros grecs.

Quoi qu'il en soit, le héros est caractérisé par l'exploit qu'il réalise, lequel n'est pas à la portée du premier venu. Dès lors, le héros a nécessairement recours, pour réussir, à des compétences hors du commun, qu'elles soient liées à son invincibilité, sa force, son l'intelligence ou son courage. En outre, l'activité héroïque est marquée par le risque vital encouru, ce qui rattache le héros, dans la réalisation même de l'exploit, à l'humanité mortelle.

Par les qualités et les valeurs qu'elles mettent en scène, les figures héroïques ont sans doute aussi une fonction identitaire. Les récits associés aux héros révérés dans les cultes et les rites des cités définissent à leur manière l'identité et les valeurs des groupes auxquels ces figures sont rattachées.

2. Quelques remarques à propos du livre d'Esther

Avant de se demander en quoi Esther peut être considérée comme une héroïne, il convient de rappeler que le livre biblique d'Esther constitue un petit roman juif — totalement fictionnel[7] — probable-

---

[6] Voir la synthèse de K. McGEOUGH, « Esther the Hero: Going beyond "Wisdom" in Heroic Narratives », *CBQ* 70, 2008, p. 44-65, p. 51-53. M. CLARKE, « Manhood and Heroism » in *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004, p. 74-90. S. L. SCHEIN, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad,* Berkeley, University of California Press, 1984, p. 69-70. R. P. MARTIN, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad,* Myth and poetics, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 89-145. Pour Achille voir C. H. WHITMAN, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 181-220.

[7] Cet avis est largement partagé par les critiques, voir M. V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther* (SPOT), University of South Carolina, University of South Carolina Press, 1991, p. 131-152 ; J. D. LEVENSON, *Esther. A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1997 ; A. BERLIN, « The Book of Esther and Ancient Storytelling », *JBL* 120, 2001, p. 3-14 ; H. M. WAHL, *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar*, Berlin – New York, de Gruyter, 2009, p. 23-31.

ment rédigé durant une période où l'influence du monde d'expression grecque devenait extrêmement importante au Proche-Orient. On peut notamment montrer que les auteurs de l'œuvre connaissaient toute une partie de la littérature grecque[8]. Dès lors, le bref roman historique d'Esther traduit les préoccupations de groupes judéens confrontés à la culture hellénistique et vivant dans un environnement dominé par elle. Au cours des IIIe et IIe s. av. n. è., de tels groupes existaient, dans la diaspora juive des grandes villes comme Alexandrie, mais aussi à Jérusalem, alors de plus en plus hellénisée.

Par ailleurs, il convient de noter que le récit d'Esther a eu une histoire textuelle relativement complexe, puisqu'il nous est parvenu sous trois formes différentes, une forme hébraïque et deux formes grecques comportant (en particulier) 6 longues additions. Le texte que nous utilisons comme base d'analyse est le texte hébreu[9].

Comme beaucoup de textes hellénistiques, le livre d'Esther situe l'action au sein du monde perse[10]. Esther y est présentée comme une jeune fille juive devenue reine à la cour de Xerxès Ier et qui serait parvenue à sauver son peuple de l'application d'un décret visant à exterminer les Juifs. Selon le livre d'Esther, ce décret aurait été promulgué par le premier ministre Haman à la suite d'un conflit avec Mardochée, le père adoptif d'Esther. Le récit se termine par le

---

[8] Voir à ce sujet notre synthèse J.-D. MACCHI, « The Book of Esther: A Persian Story in Greek Style », in E. BEN ZVI, D. EDELMAN et F. POLAK (éd.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 5), Gorgias Press, 2009, p. 109-127 ; J.-D. MACCHI, « Le livre d'Esther : écrire une histoire perse comme un Grec », in D. DORÉ (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ? XXIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Issy-les-Moulineaux, 2005)* (Lectio Divina 215), Paris, Cerf, 2007, p. 197-226. De l'avis que le livre d'Esther est cohérent avec la vision qu'avaient les Grecs de la Perse, voir aussi : A. BERLIN, *art. cit.*, p. 10 et le commentaire de la même auteur : A. BERLIN, *Esther* (JPS Bible Commentary), Philadelphia, Jewish Publication Society, 2001.

[9] Pour la comparaison entre les trois textes d'Esther voir D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT.S 30), Sheffield, Academic Press, 1984 ; L. DAY, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.S 186), Sheffield, 1995 ; K. H. JOBES, *The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153), Atlanta, Scholars Press, 1996.

[10] Par exemple : XÉNOPHON, *La Cyropédie* ; ESCHYLE, *Les Perses* ; CTÉSIAS, *Histoire perse.*

massacre de tous les ennemis des Juifs et l'établissement du festival de *Pourim*.

3. Esther l'héroïne

Même si Esther ne peut pas être considérée comme une héroïne au sens grec du terme, dans la mesure où il est fort peu vraisemblable qu'un culte funéraire comparable à ce que l'on trouve pour les héros grecs lui ait été consacré[11], la description littéraire de sa personnalité n'est pas dépourvue de traits héroïques.

3.1 Un récit situé dans un cadre historique non mythique

Si l'on compare le livre d'Esther avec les grands récits épiques impliquant les héros de la Grèce antique, on se rend compte immédiatement que l'association d'Esther à une époque archaïque et mythique comme « l'âge des héros » n'est aucunement présente[12]. En effet, les auteurs de l'œuvre situent Esther dans un contexte faisant partie de leur histoire récente — la cour du roi perse — où, contrairement à l'époque des mythes, la confrontation directe avec les dieux n'a plus cours. On ne trouve dans le texte hébreu d'Esther aucune mention explicite de l'action divine, Dieu n'y est même jamais mentionné et Esther ne s'adresse jamais directement à lui[13].

---

[11] On ne connaît aucune tradition ancienne concernant un culte funéraire d'Esther. La synagogue d'Hamadan en Iran, supposée renfermer sa tombe, date au plus tôt du Moyen Âge et on peut douter qu'elle préserve les restes de l'héroïne d'un roman de fiction. À propos de ce lieu, voir A. NETZER, « Esther and Mordechai », in *Encyclopaedia Iranica Online*, www.iranica.com, 1998.

[12] Le fait que les noms d'Esther et de Mardochée soient proches de ceux d'Ishtar et de Marduk ne suffit pas pour interpréter le livre d'Esther comme un ancien récit mythique ultérieurement historicisé (voir la thèse déjà ancienne de J. LEWY, « The Feast of the 14th Day of Adar », *HUCA* 14, 1939, p. 127-151). Il s'agit simplement d'un exemple de noms artificiellement créés par l'auteur du texte — une pratique courante dans le texte biblique (cf. H.-P. MATHYS, « "Künstliche" Personennamen im Alten Testament », in J. LUCHSINGER, H.-P. MATHYS et S. MARKUS (éd.), « … *der seine Lust hat am Wort des Herrn ! » Ferstschrift für Ernst Jenni* (AOAT 336), Münster, Ugarit-Verlag, 2007, p. 218-249) — afin de montrer que les deux personnages en question sont des Juifs assimilés.

[13] Ce point a de toute évidence passablement gêné les milieux qui ont traduit l'œuvre en grec et qui y ont ajouté 6 additions qui mentionnent des prières et même un rêve prémonitoire de Mardochée.

L'absence explicite de discours sur l'action divine dans l'histoire ne doit pourtant pas masquer le fait que le livre témoigne d'une forme de réflexion à ce sujet[14]. Dans le livre d'Esther, le « hasard » fait trop bien les choses, une Juive particulièrement intelligente et courageuse devient reine de Perse au moment où les Juifs sont en danger et une providentielle insomnie conduit le roi à lire, dans ses annales, le récit où Mardochée l'avait sauvé au moment précis où Haman vient lui demander de faire exécuter Mardochée (Est 6). Par ailleurs, certains aspects des discours mis sur les lèvres des protagonistes suggèrent aux lecteurs que le Dieu des Juifs pourrait ne pas être étranger aux événements salutaires. Ainsi Mardochée, lorsqu'il invite Esther à plaider la cause des Juifs, lui dit : « *Or, qui sait si c'est pour une occasion comme celle-ci que tu es arrivée à la royauté ?* » (Est 4,14b) et la femme d'Haman lui dit, après qu'il a été humilié une première fois devant Mardochée : « *Si Mardochée, devant qui tu as commencé à déchoir, est de la race des Juifs, tu ne pourras rien contre lui, mais tu vas sûrement continuer de déchoir devant lui* » (Est 6,13).

En évitant de dire explicitement que Dieu agit dans l'histoire, mais en se contentant de le suggérer, l'auteur du texte utilise un procédé littéraire subtil qui place son lecteur dans la même position que les protagonistes du récit pour qui l'action divine n'a rien d'évident, même si elle peut parfois être reconnue dans certains événements décrits.

La mise en récit de l'action divine dans le livre d'Esther est donc bien différente de ce que l'on trouve dans les récits épiques grecs classiques où les dieux interagissent avec les héros de manière explicite. En se basant sur la représentation du monde décrit par le livre d'Esther, on peut donc dire qu'Esther n'est pas une héroïne au sens que ce terme revêt dans la mythologie des grands héros grecs.

3.2 Les moyens et les enjeux de l'action héroïque

Pour poursuivre le propos, la notion de héros sera abordée en focalisant l'attention sur les caractéristiques du personnage héroïque

---

[14] Voir L. M. DAY, *Esther* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 2005, p. 17-19 ; J.-D. MACCHI, « Dieu, la Perse et le courage d'être Juive. Réflexions sur Esther 4 », *Foi et Vie, Cahier Biblique* 43 (2004), p. 59-77, 71-73.

et de son action, afin de voir si Esther peut, dans une certaine mesure tout de même, être considérée comme une héroïne.

On l'a vu, le héros se caractérise par la réalisation d'un exploit rendu possible par des qualités propres hors du commun. Dans le livre d'Esther, un indéniable exploit est accompli puisque les Juifs sont sauvés du massacre par une jeune étrangère devenue reine perse. Il s'agit, dès lors, de se demander si en réalisant son action Esther présente des traits héroïques où si elle se contente d'agir sur le mode de ce qu'on est en droit d'attendre d'elle, comme femme ou comme reine[15].

3.2.1 Devenir reine

Or, dans le premier épisode qui la met en scène en décrivant son accession à la royauté (Est 2), Esther est d'emblée présentée comme un personnage d'exception.

La première chose dite à son sujet est qu'elle est orpheline et a été adoptée par un déporté, ce qui souligne la place sociale difficile qu'elle occupe au départ de l'action et met en valeur l'exploit que constituera son étonnante ascension. Elle entre en scène au moment où le roi perse organise un concours de beauté à l'échelle de son immense empire, en rassemblant au palais toutes les jeunes filles de l'empire afin de les recevoir l'une après l'autre et de choisir celle qui deviendra reine. Le texte mentionne l'exceptionnelle beauté d'Esther : *« La jeune fille était magnifique d'allure et belle à voir »* (Est 2,7) et souligne son charme remarquable. À trois reprises, en Est 2,9.15.17, le texte signale qu'« *elle gagnait la bienveillance* » de tous ceux qui la voyaient, ce qui ne manque pas d'être le cas du roi lui-même. Il a souvent été noté que le verbe utilisé est à l'actif, « *elle gagnait* », faisant donc d'Esther le sujet de l'action de charmer et le

---

[15] Plusieurs exégètes d'orientation féministe considèrent qu'en dépit des épisodes d'apparente autonomie du personnage d'Esther, ce livre présente une image de la femme tout à fait défavorable, voire tragique, Esther restant *in fine* confinée à un rôle traditionnel de soumission à l'entourage masculin. Voir par exemple B. WYLER, « Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen », in A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 111-135 ; A. L. LAFFEY, *An introduction to the Old Testament: a feminist perspective*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 216 ; E. FUCHS, « Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative », in A. BACH (éd.), *Women in the Hebrew Bible*, London – New York, Routledge, 1999, p. 77-84.

principal artisan de sa victoire[16]. Elle gagne le concours en usant, plus que toutes les autres filles de l'empire, des potentialités du charme féminin dont elle bénéficie.

Parallèlement, et toujours au chapitre 2, le texte fait d'Esther une femme pleine de sagesse, sachant suivre les judicieux conseils qui lui sont donnés. Alors que, comme toutes les femmes se rendant auprès du roi pour participer au concours de charme, Esther aurait pu demander ce qu'elle voulait (Est 2,13), elle se contente de ce que lui suggère l'eunuque (Est 2,15). En outre, elle exécute exactement ce que lui ordonne Mardochée, notamment en taisant le fait qu'elle est juive (Est 2,10.20).

La première séquence de l'œuvre suggère donc à la fois les qualités exceptionnelles d'Esther et le fait qu'elle sait s'en servir à bon escient, ce qui, en un sens, en fait l'héroïne de son succès. Quoi qu'il en soit, le personnage reste encore explicitement sous la tutelle de l'autre figure importante du récit, son père adoptif, Mardochée.

3.2.2 Sauver le peuple juif

L'intervention d'Esther auprès du roi pour sauver son peuple constitue le deuxième temps de son action.

Le chapitre 4 du livre montre que l'entreprise est extrêmement risquée même pour une reine perse. La demande que Mardochée adresse à Esther l'oblige à prendre deux risques mortels. Le premier consiste à violer une loi perse interdisant de se présenter auprès du roi sans convocation : « *Tous les serviteurs du roi et le peuple des provinces royales savent bien que quiconque, homme ou femme, va près du roi dans la cour intérieure sans être appelé, il n'y a pour lui qu'une loi : la mise à mort — sauf si le roi lui tend le sceptre d'or, auquel cas il peut vivre. Quant à moi, cela fait 30 jours que je n'ai pas été appelée à aller près du roi* » (Est 4,11). Le second risque consiste à se solidariser de son peuple en dévoilant sa judaïté au roi, une démarche que Mardochée lui avait déconseillé de faire avant même que le décret d'extermination ne soit proclamé (Est 2,10.20).

---

[16] Sur ce point voir notamment C. A. MOORE, *Esther. Introduction, Translation, and Notes* (AB 7B), New York, Doubleday, 1971, p. 21 ; S. WHITE CRAWFORD, « The Book of Esther », in L. E. KECK *et al.* (éd.), *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes* (3), Nashville, 1999, p. 855-941, 888 ; K. MCGEOUGH, *art. cit,* p. 62.

Chose plutôt rare dans la Bible hébraïque, le dialogue entre Esther et Mardochée met en scène un dilemme moral personnel : la reine va-t-elle se solidariser de son peuple ou rester cachée à la cour du grand roi ? Comme toute bonne héroïne, la reine décide finalement de risquer sa vie, ce qu'elle annonce au terme de sa dernière réponse à Mardochée en Est 4,16 « *j'irai près du roi ; et si je dois périr, je périrai* ».

On aurait tort de penser qu'au cours de cet épisode Mardochée utilise Esther comme une marionnette et qu'il occuperait en réalité la place de héros. En effet, à partir de ce moment Mardochée perd tout contrôle sur les événements, et c'est Esther qui prend en main, de manière pleinement autonome, son destin et celui de ceux qu'elle va sauver[17].

On peut observer qu'avant de se rendre auprès du roi, c'est Esther, et non Mardochée, qui ordonne à la communauté d'accomplir un jeûne de trois jours. La fin de Est 4,17 inverse même les rôles par rapport au chapitre 2, ce n'est plus Esther qui accomplit la parole de Mardochée mais Mardochée qui fait « *tout comme Esther le lui avait commandé* ».

Pour accomplir son exploit, Esther doit d'abord survivre à son entrée impromptue chez le roi. Dans le texte hébreu, la présentation laconique de l'épisode, au début du chapitre 5, est parfaitement cohérente avec la description de la venue d'Esther auprès du roi lors du concours de beauté. Elle s'habille royalement, entre dans la cour et fait opérer son charme sur le roi. Le texte utilise d'ailleurs la même formule que celle de Est 2,15.17 : « *elle gagna sa bienveillance* » (Est 5,2).

L'étape suivante consiste à sauver son peuple de la menace que font peser sur lui Haman et son décret. Le texte décrit les événements de la manière suivante : après que le roi lui a demandé ce

---

[17] Voir K. MCGEOUGH, *art. cit,* p. 62-64 ; M. V. FOX, *op. cit.* p. 199-202 ; S. WHITE CRAWFORD, *art. cit.* p. 872-3, 905-6 ; F. W. BUSH, *Ruth, Esther* (WBC 9), Dallas, Word Books, 1996, p. 319-321 ; C. VIALLE, « La reine Esther. Caractérisation du personnage d'Esther dans le Texte Massorétique », in P. LÉTOURNEAU et M. TALBOT (éd.), *Et vous, qui dites-vous que je suis ? : la gestion des personnages dans les récits bibliques* (Sciences bibliques 16. Études), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 229-244 ; K. BUTTING, « Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight against Anti-Semitism and Sexism », in A. BRENNER (éd.), *Ruth and Esther* (The Feminist Companion to the Bible [Second Series] 3), Sheffield, Academic Press, 1999, p. 239-248, p. 245-247.

qu'elle souhaite obtenir (Est 5,3) et lui promet d'accomplir sa demande, Esther invite le souverain et Haman à un banquet. Au terme de ce banquet, le roi lui demande à nouveau ce qu'elle souhaite, et elle répond par une invitation à banqueter à nouveau le lendemain. C'est à l'issue de ce deuxième banquet qu'elle lui révèle enfin ses motivations. Elle formule alors un astucieux discours par lequel elle demande fort respectueusement son salut et celui de son peuple : *« Si j'ai rencontré ta bienveillance, ô roi, et s'il plaît au roi, que me soient accordées ma propre vie, telle est ma demande — et celle de mon peuple, telle est ma requête. En effet, nous avons été vendus, moi et mon peuple : À exterminer ! à tuer ! à anéantir ! Bien sûr, si nous avions été vendus comme esclaves et comme servantes, je me tairais, car cette oppression-là ne mériterait pas qu'on importune le roi »* (Est 7,3-4). Ce discours d'Esther conduit le roi à demander qui est responsable de la situation, donnant ainsi à l'héroïne l'occasion de dénoncer Haman et de le laisser être condamné à mort, à la suite d'ailleurs d'un amusant *quiproquo*.

La présentation de l'action d'Esther au banquet lui confère de nouveaux traits héroïques. Elle n'a pas seulement recours au charme, mais va user de ruse et d'intelligence pour arriver à ses fins, à l'image d'un héros comme Ulysse.

Esther invite le roi à des banquets, dont nous savons par plusieurs épisodes du livre qu'ils sont marqués par la consommation abondante de vin. En hébreu, les deux banquets d'Esther sont d'ailleurs qualifiés de « banquets de vin », *mištēh hayyayin* (Est 5,6 ; 7,2.7.8)[18]. En outre, le lecteur de l'épisode de l'exclusion de Vashti, au début de l'œuvre, a appris que le contexte aviné des fins de banquets était propice à la mise à l'écart des personnages importants de l'empire. On peut donc penser que c'est pour le manipuler que la reine invite le roi à s'adonner à la boisson.

En outre, en invitant par deux fois le roi, Esther fait preuve d'astuce plutôt que d'hésitation. Elle ne se précipite pas, comme l'aurait fait n'importe qui, de profiter des paroles alléchantes du roi formulées lors du premier banquet et lui promettant d'agréer sa requête (Est 5,6). Elle diffère au contraire son intervention ce qui

[18] J.-D. MACCHI, « L'identité judéenne au banquet. Le défi de la commensalité à l'époque hellénistique selon le livre d'Esther », in O. ARTUS et J. FERRY (éd.), *L'Identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briend* (Lectio Divina 228), Paris, Cerf, 2009, p. 227-260, p. 248-249.

lui permet, d'une part, de renforcer sa proximité avec le roi en prenant son temps et, d'autre part, d'accomplir deux fois, en invitant le roi, un acte diamétralement opposé à celui de l'ancienne reine Vashti. Celle-ci avait, en effet, au chapitre 1, refusé d'honorer l'invitation du roi. On notera au passage que, comme avec la question de l'action divine, le texte n'explicite pas les motivations d'Esther mais laisse au lecteur le soin de les deviner. Comme le roi, le lecteur du chapitre 5 se demande pourquoi elle ne formule pas immédiatement sa requête. Le mystère qui plane alors sur les motivations de l'héroïne souligne sa position supérieure par rapport au commun des mortels, dont le lecteur fait partie.

Esther n'invite pas seulement au banquet le roi mais aussi son premier ministre Haman. Cette double invitation répond, elle aussi, à des objectifs précis. Il faut, d'une part, qu'Haman soit présent pour pouvoir être condamné sur le champ. D'autre part, cette invitation est perçue par Haman comme un honneur quasi royal dont il se réjouit et qui le pousse à commettre, entre les deux banquets, plusieurs actions orgueilleuses inconsidérées qui se retournent contre lui (Est 5,11-12 et Est 6). Finalement en invitant Haman, au même titre que le roi, Esther le place sur un piédestal mettant ainsi en évidence, en présence du souverain, les ambitions démesurées de son premier ministre. C'est ainsi que, comme s'il se rendait enfin compte de l'état d'esprit d'Haman, le roi déclare à la fin de l'épisode : « *Veut-il, en plus, violer la reine, moi étant dans la maison ?* » (Est 7,8).

On relèvera encore deux autres traits héroïques chez Esther. Sa capacité à prononcer des discours et des argumentations bien construits et particulièrement subtils rappelle les grands héros grecs[19] tout comme son absence totale de pitié pour ses ennemis qu'elle laisse tuer sans hésiter. Elle n'a pas un mot pour soutenir Haman condamné sur un *quiproquo* et, dans les derniers chapitres du livre, elle contribue même à augmenter le nombre d'ennemis des Juifs tués en demandant au roi que le massacre se prolonge un jour supplémentaire (Est 9,13).

[19] R. P. MARTIN, *op. cit.*

4. Conclusion

L'action d'Esther, les risques qu'elle court, l'exploit qu'elle réalise en contribuant à sauver son peuple en font logiquement une héroïne majeure du judaïsme.

Elle surpasse largement par l'usage qu'elle fait de son charme féminin, de la ruse et de l'intelligence, tant les prestigieuses reines perses si souvent décrites dans la littérature grecque que la plupart des héroïnes féminines décrites dans la Bible hébraïque.

Dans la littérature grecque, on connaît la belle Aspasie qui parvient à charmer Cyrus le Jeune, plus que trois autres concubines[20], l'épouse royale Phaidimé qui à la demande de son père prend le risque de vérifier l'imposture du Mage qui se faisait passer pour Cambyse[21] et les reines comme Parysatis[22] qui manipulent astucieusement leurs époux au banquet. Si ces souveraines présentent des similitudes avec Esther, cette dernière les dépasse dans une sorte de surabondance et d'accumulation de toutes les compétences qui leur sont d'habitude associées, un peu comme les héros royaux grecs dépassent en qualités les rois historiques.

Dans la littérature biblique, on connaît, certes, plusieurs femmes exceptionnelles agissant de manière autonome et allant jusqu'à défier le pouvoir des hommes, on pense notamment à Ruth, à Tamar (Gn 38) et à d'autres[23]. Cependant les textes bibliques confinent ces femmes à un rôle maternel et conjugal, ou les subordonnent à des figures masculines. Les exploits de ces femmes concernent essentiellement leurs destins personnels, leurs places sociales ainsi que celles de leurs descendances, ce qui est très différent tant du cas d'Esther que de celui des grandes figures héroïques classiques. La seule figure vraiment comparable à Esther reste Judith, qui elle aussi sauve son peuple par une action d'éclat autonome et imprévisible.

---

[20] Voir AELIEN, *Histoire variée,* 12.1 (traduction française, cf. AELIEN, *Histoire variée. Traduit et commenté par Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand* [La roue à livres], Paris, Belles lettres, 1991). L'épisode est aussi rapporté par PLUTARQUE, *Artaxerxès,* 26.5-9 et tant XÉNOPHON, *Anabase,* 1.10.2 que JUSTIN, *Histoire universelle,* 10.2 y font allusion.

[21] HÉRODOTE, *Histoire,* 3.68-69.

[22] CTÉSIAS, *Histoire perse,* l. 19-20, traduction, cf. J. AUBERGER, *Ctésias : Histoires de l'Orient* (La roue à livres), Paris, Belles lettres, 1991, p. 85-96.

[23] On peut encore penser à la femme sage de Tekoa (2 S 14) ; Abigaïl (1 S 25) et Yaël (Jg 4,17-22).

Or, comme Esther, les exploits de cette héroïne féminine juive sont décrits dans un livre datant de l'époque hellénistique. On peut donc supposer que c'est à l'époque hellénistique qu'apparaît, au sein du judaïsme, l'idée d'une forme d'héroïsme féminin comparable à l'héroïsme masculin.

Le développement d'une telle idée peut s'expliquer par deux facteurs. Le premier tient à l'évolution de la place de la femme dans les sociétés urbaines hellénistiques et l'apparition d'une certaine forme d'émancipation ou du moins d'autonomisation de la femme comme sujet, notamment en matière de droit familial[24].

Le fait que le judaïsme producteur de ces textes se trouvait dans une position de minorité, voire de faiblesse, a été interprété comme un deuxième facteur pouvant expliquer qu'une femme puisse incarner la figure idéalisée du héros juif. Ainsi, le livre d'Esther pourrait avoir cherché à inviter ses lecteurs à utiliser des moyens comparables à ceux de femmes qui, bien qu'occupant une place plus faible que les hommes dans la société, parviennent néanmoins, en utilisant des moyens comme la ruse, l'astuce, mais aussi le charme et le courage, à défendre et promouvoir leur identité. Dès lors, ce n'est sans doute pas sans raison que Sidnie Ann White parle d'Esther comme modèle pour la diaspora[25].

Jean-Daniel MACCHI
Université de Genève
Faculté de théologie
UMR 7192

[24] Voir l'émancipation socioéconomique de la femme à l'époque perse (cf. C. R. YODER, « The Woman of Substance », *JBL* 122 (2003), p. 427-447 à propos de Pr 31) puis hellénistique, avec notamment l'évergétisme féminin (par exemple : M. SARTRE, *Histoires grecques* (UHist), Paris, Seuil, 2006, p. 307-316) et la capacité des femmes à hériter et à préserver leur dot. De manière générale, voir aussi H. MELAERTS, L. MOOREN, *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine : actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27-29 novembre 1997* (Studia Hellenistica), Paris – Sterling, Va., Peeters, 2002 ; S. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, And Slaves: Women In Classical Antiquity*, New York, Schocken, 1995 ; T. C. ESKENAZI, « Out of the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era », *JSOT* 54 (1992), p. 25-43.

[25] S. A. WHITE, « Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora », in P. L. DAY (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 161-177.



Les amitiés héroïques

Gilgameš : le roi héroïque et son ami

Nele ZIEGLER

L'épopée de Gilgameš est certainement — et avec raison — l'œuvre mésopotamienne la plus fameuse et a trouvé désormais une place prééminente dans l'histoire des littératures du monde. Elle a inspiré non seulement les orientalistes de notre époque, mais également des artistes des genres les plus variés, allant de la mise en scène au théâtre, jusqu'à l'adaptation musicale[1]. Le texte fut réécrit pour des publics divers, mis en image par des artistes ou adapté sous forme de nombreuses bandes dessinées[2]. Seul le cinéma semble avoir tardé à adapter l'histoire — si je ne suis pas mal informée[3].

En effet, l'histoire de Gilgameš, ce roi d'Uruk impétueux, tyrannique, figure royale par excellence, de son amitié profonde avec l'ancien sauvage Enkidu et de son deuil inconsolable après la mort de celui-ci, suivi de sa quête d'une survie, sont des thèmes qui nous touchent encore aujourd'hui profondément. Dans le cadre du présent colloque sur le thème du « jeune héros », une contribution sur le roi mythique d'Uruk ne devait pas manquer et je me concentrerai dans ce qui suit sur deux points : tout d'abord la jeunesse de Gilgameš et ensuite, dans la perspective du thème des « amitiés

---

[1] Le plus connu actuellement est l'oratorio de Bohuslaf MARTINU, composé en 1955.

[2] Quelques titres anglais d'adaptations sont donnés dans la recension du livre de A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (ci-dessous cité comme A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*) par E. ROBSON dans la *Bryn Mawr Classical Review* n. 2-5 (http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004-04-21.html). Je n'ai pas cherché à rassembler ici toutes les adaptations francophones, en effet nombreuses ; quelques-unes sont mentionnées et commentées dans un ouvrage destiné à un public élargi, F. SANTONI-BISSAÏN et M. LAFFON, *Gilgamesh*, Paris, Éditions Belin/Gallimard, 2009, p. 124. Voir aussi la rencontre entre l'approche des archéologues et celle d'une artiste : D. BONATZ et A. V. SIEBERT, *Gilgamesch. Archäologie einer unsterblichen Gestalt im Alten Orient*, Catalogue de l'exposition du musée Kestner, Hannovre, 2007, ainsi que quelques titres d'adaptations modernes *ibidem* p. 36c.

[3] Un manga a donné lieu à un dessin animé.

héroïques », la vision que nous donne l'épopée de l'amitié de Gilgameš avec Enkidu. En revanche, l'analyse de la nature des exploits des deux héros, la réception de ceux-ci et plus généralement le rôle de modèle que joua Gilgameš auprès des rois mésopotamiens ne seront pas traités.

L'épopée de Gilgameš

Avant de trouver sa forme définitive dans la version en babylonien standard, l'épopée de Gilgameš avait eu une longue histoire[4] : nombreuses sont les versions sumériennes et akkadiennes subsistantes qui révèlent des fragments d'un fond de récits anciens, embelli par les uns, adapté, remanié par les autres. Il est vraisemblable qu'en dehors des différentes versions écrites, d'autres histoires sur Gilgameš circulaient, transmises oralement. Les variantes et versions devaient être nombreuses. Même au moment

---

[4] A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 3-27 et W. SALLABERGER, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*, Munich, C. H. Beck Wissen, 2008, p. 59-80 (ouvrage cité ci-dessous comme W. SALLABERGER, *Das Gilgameš-Epos*). Six récits sumériens sur Gilgameš existent, d'une longueur entre 115 et 305 vers. Connus grâce à des copistes paléo-babyloniens, certains ont probablement été rédigés à l'époque de la III[e] dynastie d'Ur. Ils narrent le combat de Gilgameš contre Huwawa ou contre le taureau céleste, ils traitent du comportement tyrannique de Gilgameš, deux récits présentent des visions de l'au-delà et un texte relate la guerre victorieuse de Gilgameš contre Agga de Kiš. Une douzaine de manuscrits en langue akkadienne sont actuellement publiés pour l'époque paléo-babylonienne. Il est certain qu'à cette époque une première rédaction unitaire existait déjà. Cette composition portait le titre *Šûtur eli šarrî* « Le plus grand parmi les rois » d'après son incipit. La description de l'amitié entre Gilgameš et Enkidu, la mort et les réflexions philosophiques sur la vie et la mort y sont élaborées de manière touchante. Dans un livre paru très récemment, D. E. FLEMING and S. J. MILSTEIN, *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic. The Akkadian Huwawa Narrative* (Cuneiform Monographs 39), Leiden – Boston, Brill, 2010, tentent de décrire les étapes de l'histoire rédactionnelle. S'appuyant sur la narration autour de Huwawa et les différentes visions de la personnalité d'Enkidu, ils tentent d'établir l'existence d'un développement initial du récit de Huwawa indépendant ; ce texte n'aurait pas survécu.

Un autre élément chronologique de l'histoire de l'épopée et de sa diffusion a été apporté par B. FOSTER, dans son compte rendu de A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, dans *Journal of the American Oriental Society* 125 (ci-dessous *JAOS*), 2005, 59-65, notamment p. 62, où B. FOSTER a développé des arguments montrant que le récit de Gilgameš aurait été parodié dans un texte littéraire paléo-assyrien (voir déjà B. FOSTER, « The Sargon Parody », *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2002/82, SEPOA, Paris, et A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 27).

où l'épopée atteignit sa forme définitive, grâce à un travail de rédaction attribuable à Sîn-lêqi-unninni[5], des chants et certainement aussi des récits parallèles circulaient. Ainsi, dans l'épopée, Gilgameš rappelle-t-il lui-même que son histoire et ses aventures avec Enkidu étaient l'objet de chants populaires[6] :

« Que pleure pour toi (*scil.* Enkidu) dans [...] le laboureur
Qui avait exalté ton nom dans un beau chant de travail (*alâlum*). »

Dans le présent article, je me concentrerai notamment sur la version canonique de l'épopée qui représente une œuvre composée de manière à la fois sophistiquée et homogène. Or, il faut souligner que le texte, malgré le grand nombre de manuscrits, 184 tablettes et

---

[5] La version canonique de l'épopée de Gilgameš est attribuée à Sîn-lêqi-unninni. Pour le nom de celui-ci et son interprétation « Sîn est celui qui accepte la prière » (*contra* Sîn-leqe-unninnî « Ô Sîn, accepte ma prière ») cf. P.-A. BEAULIEU, « The Descendants of Sîn-lēqi-unninni », in J. MARZAHN, H. NEUMANN & A. FUCHS (éd.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997* (Alter Orient und Altes Testament 252), Münster, Ugarit-Verlag, 2000, p. 1-16, et la discussion de cet article dans A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 27-28 n. 73. Le nom du rédacteur est connu grâce à un catalogue d'œuvres avec leur auteur, publié par W. G. LAMBERT, « A Catalogue of Texts and Authors », *Journal of Cuneiform Studies* 16, 1962, p. 59-77 (p. 66, col. vi 10), mais la datation même grossière de la vie de cet homme n'est pas encore possible. Selon un avis relativement répandu, il aurait vécu vers la fin du II[e] millénaire, à cause de l'activité rédactionnelle et créatrice prolifique connue pour cette époque — mais le nom Sîn-lêqi-unninni est déjà attesté à l'époque paléo-babylonienne. A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 28-33, favorise (p. 32-33) l'idée que c'est Sîn-lêqi-unninni qui aurait donné son nouveau prologue à la version paléo-babylonienne *Šûtur eli šarrî*, donc qu'il aurait été l'auteur du *Ša nagba îmuru* et qu'il aurait été à l'origine de plusieurs changements majeurs et mineurs de l'œuvre. Or, l'incipit *Ša nagba îmuru* existait déjà dans la version d'Ugarit, même si elle diffère à plusieurs endroits de l'épopée standard. Elle existait donc avant la datation hypothétique de Sîn-lêqi-unninni. A. R. GEORGE n'avait pas pu connaître ce texte lors de la rédaction dans son ouvrage, car il fut publié en 2007 par D. ARNAUD, *Corpus de textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (Aula Orientalis Supplementa 23), Barcelone, Sabadell, n°42, et réédité immédiatement après par A. R. GEORGE, « The Gilgameš Epic at Ugarit », *Aula Orientalis* 25, Barcelone, Sabadell, 2007, p. 237-254. Dans son commentaire, A. R. GEORGE n'a pas rediscuté ce point mais suppose (p. 253-254) que la version d'Ugarit est un représentant de l'épopée de l'époque médio-babylonienne qui serait arrivée à Ugarit via des transcriptions assyriennes. Manifestement, pour A. R. GEORGE, ce nouveau texte ne remet pas en question la datation de la vie de Sîn-lêqi-unninni.

[6] Gilg. VIII 23-24.

fragments conservés et publiés[7], est encore loin d'être complet. Pour illustrer l'état actuel de conservation, voir le tableau ci-dessous, tiré de l'ouvrage de W. SALLABERGER[8] :

Tablette	*Total des lignes*	*entièrement conservées*	*lignes manquantes*
I	environ 300 l.	75 %	1 %
II	env. 310 l.	16 %	50 %
III	env. 243 l.	41 %	31 %
IV	env. 250 l.	10 %	53 %
V	env. 302 l.	21 %	50 %
VI	183 l.	65 %	1 %
VII	env. 300 l.	24 %	36 %
VIII	env. 250-255 l.	28 %	31 %
IX	env. 196 l.	16 %	36 %
X	env. 322 l.	26 %	33 %
XI	328 l.	91 %	0 %
XII	env. 153 l.	27 %	20 %
Total	env. 3033 l.	env. 39 %	env. 28 %

Gilgameš jeune héros

Plusieurs éléments plaident pour une identification de Gilgameš comme un jeune homme. Sa jeunesse semble être déjà indiquée dans son nom même.

L'étymologie du nom de Gilgameš

Sans vouloir reprendre le débat sur la prononciation et les graphies diverses du nom de Gilgameš dans les différentes traditions cunéiformes sumériennes et akkadiennes[9], il y a désormais un certain

[7] Chiffre donné par A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 379.

[8] W. SALLABERGER, *Das Gilgamesch-Epos*, p. 19. Le tableau ci-dessus représente une traduction en français de la statistique établie par W. SALLABERGER ; j'ai néanmoins introduit pour la tablette I les changements dus à la publication du nouveau texte d'Ugarit par D. ARNAUD (cf. n. 5) qui complète un bon nombre de lignes. Comme l'a souligné W. SALLABERGER, on a comptabilisé comme « entièrement conservées » des lignes où la lecture ne fait plus aucun doute grâce aux parallèles ou parce qu'il n'y manque que peu de signes.

[9] A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 71-90 présente la documentation de manière détaillée et complète. Un résumé de l'état de la question se trouve dans W. SALLABERGER, *Das Gilgamesch-Epos*, p. 40-43. On peut également renvoyer à la

consensus sur le fait que le nom de Gilgameš a une étymologie sumérienne archaïque bien établie. Son nom sumérien Pabilga-mes signifierait « L'ancêtre / Le chef du clan est un jeune héros »[10].

Même si nous pouvons supposer qu'un roi d'Uruk historique portait ce nom, dont la signification ferait alors référence à l'ancêtre éponyme et non au porteur du nom lui-même, l'évocation de ce nom provoquait probablement l'association contraire en ce qui concerne le protagoniste des récits : Gilgameš était ce jeune héros qu'évoquait son nom, lui-même étant désormais une sorte d'ancêtre lointain. Nous ne pouvons pas savoir si les auditeurs akkadophones étaient conscients de l'étymologie sumérienne[11]. Je pense néanmoins que l'archétype du jeune héros impétueux, conforté par le nom lui-même, développé au IIIe millénaire av. n. è. était alors tellement ancré dans la conscience collective qu'il allait rester immuable : étymologie du nom et caractère du héros étaient devenus un, et si l'on ne connaissait plus l'une, on était néanmoins au fait de l'autre.

Gilgameš est jeune

Plusieurs passages de l'épopée nous font savoir de manière explicite que Gilgameš était jeune[12]. Ainsi, lorsque Gilgameš décide de partir

---

discussion du nom et de ses graphies dans l'entrée « Gilgameš » par A. FALKENSTEIN dans le *Reallexikon der Assyriologie* 3, 1957-1971, p. 357-358. Pour la lecture sumérienne du nom Bilgames, D. FLEMING et S. MILSTEIN, *CM* 39, 2010, p. 8 n. 21, renvoient par ailleurs à un article sous presse (S. RUBIO, « Excursus : The Reading of the Name of Gilgamesh », à paraître dans *Sumerian Literary texts from the Ur III Period*, *Mesopotamian Civilisations*, Eisenbrauns) dont je n'ai pas connaissance et qui donnerait des arguments en faveur d'une lecture Gilgameš (et non Bilgameš) pour les textes sumériens.

[10] A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 74 n. 27 donne l'état bibliographique.

[11] S. PARPOLA, « The Esoteric Meaning of the Name of Gilgamesh », dans J. PROSECKY (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1-5, 1996* (ci-dessous CRRAI 43), Prague, 1998, p. 315-329, a dédié son article à une question bien différente. Il examinait à quel jeu intellectuel pouvait se prêter la graphie ^{d}GIŠ.GIN$_{2}$-MAŠ. Voir aussi la réaction de A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 75.

[12] Pour les allusions à la jeunesse de Gilgameš et plus généralement la place des personnes âgées dans la société, voir déjà R. HARRIS, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*, University of Oklahoma Press, Norman, 2003, spécialement le chapitre 2 « Gilgamesh's Coming of Age », p. 32-49.

pour combattre le monstre Humbaba, les Anciens d'Uruk s'adressent-ils à leur roi en lui rappelant son jeune âge, raison de son inconscience[13] :

> « Les Grands (*rabbûtu*) parmi les conseillers se levèrent,
> Un (parmi eux) objecta à Gilgameš :
> "Tu es jeune (*ṣehrêt*) Gilgameš, ton cœur t'emporte
> Et tu ne sais pas ce que tu dis !
> Humbaba, son cri est (comme) le déluge (…)" »

De même, lorsque Humbaba comprend que Gilgameš veut et peut le tuer, il s'adresse à lui avec des mots qui se veulent flatteurs pour mendier sa vie. Il fait alors allusion au jeune âge et aux origines de son vainqueur[14] :

> « Tu es jeune (*ṣehrêt*) Gilgameš, ta mère t'a donné naissance
> Et tu es la descendance de la [Vache Ninsun] !
> (…)
> Véritable descendance du cœur d'Uruk est le roi Gilgameš ! »

En revanche, lorsque Gilgameš, après la mort de son ami Enkidu, part à la recherche d'une survie, il devient mûr. À la fin de son périple, avant de retourner à Uruk, il n'est plus jeune. Ce qui frappe ceux qui le rencontrent, ce n'est plus sa beauté, mais son état d'épuisement et de tristesse. Lui-même désire retrouver sa jeunesse, et nourrit des espoirs après avoir réussi à arracher une plante aux vertus rajeunissantes[15].

> « Uršanabi, cette plante est une plante du battement (du cœur)
> Par laquelle l'homme regagne sa force vitale !
> Je veux l'amener à Uruk-l'Enclos,
> Je veux la faire manger à un vieillard pour tester la plante.
> Son nom (sera) « L'homme-âgé-est-devenu-jeune »
> Je veux en manger pour retourner à ce qui était ma jeunesse !

Le héros Gilgameš : beau, fort, impétueux

Gilgameš n'est pas seulement jeune, il est de l'étoffe dont on fait les héros : il jouit d'un état divin, d'une beauté et de forces incomparables.

---

[13] Gilg. II 287-290.

[14] Gilg. V 145-146 et 148. La l. 147 n'a pas été reproduite ici, car son interprétation pose encore problème.

[15] Gilg. XI 295-300.

Selon un passage bien connu de l'épopée, Gilgameš aurait été divin pour deux tiers[16]. En dehors de cette description littéraire de sa nature, il a été effectivement vénéré en Mésopotamie comme divinité infernale[17]. Pour l'honorer existait une fête durant laquelle des combats de lutte étaient exécutés, certainement en souvenir de sa rencontre avec Enkidu[18]. Par ailleurs, Gilgameš est doté d'une grande force, surhumaine elle aussi. Pour lui trouver un adversaire convenable, les dieux créent Enkidu[19]. Lui seul aurait été en mesure de l'affronter, mais au lieu de se combattre, les deux jeunes hommes vont devenir des amis qui accompliront leurs exploits extraordinaires[20]. Pour décrire la force des deux héros, les textes utilisent des

[16] Gilg. I 48 : « Deux tiers de lui sont dieu et un tiers de lui est humain ». Cf. également X 7, 268-269.

[17] La documentation est réunie par A. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 119-137. Gilgameš est vénéré parmi d'autres divinités infernales, il reçoit des offrandes, des objets votifs et est convoqué dans des rituels. Certains textes l'évoquent comme batelier qui fait traverser le fleuve infernal, d'autres le désignent comme juge. Cette croyance a par ailleurs trouvé sa place dans l'épopée : Ninsun fait allusion à cette fonction future de son fils dans une prière à Šamaš ; Gilg. III 106 : « Est-ce qu'il (*i.e.* Gilgameš) ne siégera pas avec Ningišzida dans le Pays-sans-retour ? » Cette conception est plus élaborée dans un des récits sumériens ; voir A. CAVIGNEAUX et F. N. H. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort*, *Textes de Tell Haddad* VI (Cuneiform Monographs 19), Groningue, Styx Publications, 2000.

[18] Selon un astrolabe médio-babylonien, sa fête avait lieu au mois Abu et durait neuf jours. Pour la discussion des festivités du cinquième mois pour honorer Gilgameš et du texte KAV 218 ii 5-7, voir A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 126. Le texte akkadien de l'astrolabe peut être traduit : « Mois de Gilgameš : neuf jours : des jeunes gens se livrent dans leurs portes à des combats de lutte ».

[19] Selon un thème répandu dans la littérature mésopotamienne, cf. la création de Ṣaltum par Ea pour raisonner Ištar dans le Chant d'Agušaya. S. PARPOLA, *CRRAI* 43, p. 318 propose qu'une possibilité d'interpréter le nom d'Enkidu par sa graphie récente ^{d}en-ki-dù était « Enki (= Ea) (l')a fabriqué », même si l'acte de création n'est nulle part attribué à ce dieu. Cf. pour les différentes allusions à la création d'Enkidu N. WASSERMAN, « Offspring of Silence, Spawn of a Fish, Son of a Gazelle…: Enkidu's Different Origins in the Epic of Gilgameš » in Y. SEFATI *et al.*, *"An Experienced Scribe who neglects nothing". Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, CDL Press, Bethesda, 2005, p. 593-599.

[20] L'affrontement initial serait l'élément clé de l'accueil d'Enkidu dans la communauté selon J.-J. GLASSNER, « L'hospitalité en Mésopotamie ancienne : aspect de la question de l'étranger », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80 (ci-dessous *ZA*), 1990, p. 60-75.

comparaisons tirées de l'imaginaire du monde animalier[21]. Gilgameš est décrit comme un taureau dans l'enclos[22] — un animal indomptable qui lève la tête avec vigueur — alors qu'il aurait dû être un berger pour sa ville[23]. Gilgameš chasse les lions[24], mais peut être décrit comme tel[25], il égorge des taureaux sauvages[26] et même lors de son errance désespérée, il fera des animaux sa proie et se vêtira de leurs peaux[27]. Enkidu est une créature de la steppe, vivant avec les animaux[28] et protégeant les troupeaux[29]. Gilgameš décrit son ami comme « mule en fuite, âne des montagnes, panthère de la steppe » — des animaux libres[30].

---

[21] Le thème a été développé par H. N. WOLFF, « Gilgamesh, Enkidu, and the Heroic Life », *JAOS* 89, 1969, p. 392-398 mais qui ne donne pas les références aux passages auxquels il fait allusion.

[22] Des comparaisons explicites de Gilgameš avec un taureau cherchent à décrire sa force (Gilg. I 30), notamment dans la description de l'animal insatisfait dans l'enclos (Gilg. I 63-64, 81, 212, 219) ; certaines fois l'accent est mis sur ses origines familiales (fils de la Vache-Ninsun I 35, …).

[23] Cette opposition est explicite dans Gilg. I 71, 87-89.

[24] Gilg. IX 18 et X 34, 38, 131, 231. Voir aussi l'iconographie supposée de Gilgameš : l'homme au lion. Cette identification a été mise en doute par certains ; l'homme au lion serait un motif plus ancien que l'époque d'Uruk. L'argument ne me paraît pas décisif : il peut y avoir eu un transfert iconographique.

[25] S. MAUL, « Reste einer frühneuassyrischen Fassung des Gilgamesch-Epos aus Assur », *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft* 133, 2001, p. 11-32, spécialement p. 19 : 19' ; cf. A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 358. S. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos*, Munich, Beck-Verlag, 2005, a inséré ce passage dans sa traduction de l'épopée sous Gilg. V 123.

[26] Gilg. X 13. Cf. également l'épisode de la tablette VI où Gilgameš et Enkidu tuent le taureau céleste.

[27] Gilg. VII 147 ; IX 6 ; Gilgameš tue de nombreux animaux sauvages selon X 259-261 mais il est dans son errance lui-même une proie potentielle des lions X 45, 52, 118, 125, 218, 225. Il enlèvera les peaux dont il était vêtu chez Utnapištim, se lavera et s'habillera à nouveau de manière civilisée (Gilg. XI 250-270).

[28] Gilg. I 110-112, 127, 114, 173-177, 208 ; II 29.

[29] Pour l'historique de cette fonction d'Enkidu protecteur des troupeaux, cf. D. E. FLEMING et S. MILSTEIN, *CM* 39, notamment p. 23-32 : ils la mettent sur le compte d'une influence grandissante d'Amorrites nomades pasteurs. Dans l'épopée, le rôle de protecteur que joue Enkidu se déduit du passage Gilg. I 113-202 et devient explicite dans Gilg. II 60-62 où il joue le rôle du berger, tuant le loup et éloignant les lions ; cf. une allusion à cela également dans Gilg. II 238.

[30] Gilg. VIII 50-51, X 53-54, 126-127, 226-227. Toutes les images animalières ne sont pas valorisantes. Pour insulter Enkidu, Humbaba le décrit comme progéniture de poisson et de tortue, qui comme eux ne connaît pas sa famille (Gilg. V 88-89 ; cf. pour cette allusion N. WASSERMAN, *op. cit.*, n. 19). Gilgameš, en

Par ailleurs, plusieurs passages mettent l'accent sur la grande beauté du jeune Gilgameš. Après sa victoire sur le taureau céleste, des femmes répondent à la question de savoir qui serait le plus beau des hommes avec ces mots[31] :

« "Gilgameš est le plus beau parmi les jeunes hommes,
[Gilgameš est splen]dide parmi les mâles !" »

Une description de la beauté physique de Gilgameš et de sa taille surhumaine se trouve au début de l'épopée, où le poète les présente comme œuvre des dieux[32]. On apprend qu'il est doté d'une chevelure abondante, un texte mentionne sa barbe, les dimensions gigantesques de son corps sont décrites[33].

Malgré tous ses attraits, Gilgameš a un comportement de jeune homme instable. Il veut dépenser ses trop grandes forces dans un jeu violent, que les assyriologues identifient au polo. Gilgameš jouerait ce jeu monté sur les épaules de jeunes hommes qui s'écroulent sous la fatigue[34]. Un autre aspect, mis en relief par le texte paléobabylonien, est le comportement non respectueux des liens matrimoniaux — il aurait abusé des femmes de ses sujets, exerçant un *jus primae noctis* — coutume qui n'est pas attestée en dehors de ce récit, qui en est d'autant plus scandaleux[35]. C'est pour soulager la population de son comportement immature qu'Enkidu a été créé.

---

revanche, décrit Enkidu comme fils d'une gazelle et d'un âne sauvage (Gilg. VIII 2-3).

[31] Gilg. VI 171-175.

[32] Gilg. I 49-62.

[33] Le manuscrit d'Ugarit (*AuOr Suppl.* 23, n°42 : 31-36) présente de même l'apparence physique de Gilgameš. Dans ce texte, les belles dents du héros sont également mentionnées (l. 32) : « Ses deux rangées de dents brillent comme l'éclat du soleil ».

[34] J. KLEIN, « A New Look at the "Oppression of Uruk" Episode in the Gilgameš Epic », dans T. ABUSCH (éd.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, p. 187-201 (ci-dessous *Mém. Jacobsen*). Le sujet est également abordé par J. COOPER, « Buddies in Babylonia. Gilgamesh, Enkidu, and Mesopotamian Homosexuality », *ibidem*, p. 73-85, spécialement p. 78-80.

[35] Gilg. I 75-78, 90-93 dit que Gilgameš ne laisserait pas partir la jeune épouse vers son mari ; une description plus élaborée, Gilg. II 63-112, est partiellement cassée. Cf. pour la question W. VON SODEN, « Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des ius primae noctis? », *ZA* 71, 1981, p. 103-106.

L'amitié entre Gilgameš et Enkidu

Dans le cadre de la thématique sur les « amitiés héroïques » je me concentrerai sur la nature de la relation entre Gilgameš et Enkidu — même si c'est un des thèmes favoris des études littéraires sur cet ouvrage. En effet, les interprétations de cette relation varient entre celle d'un pur lien de vassalité unissant le roi et son ami et celle d'un couple amoureux.

Commençons par un constat. L'amitié entre les deux hommes est avant tout l'union de deux héros en quête d'aventures et de gloire, en dépit de leur place inégale dans le récit ou dans la société de leur temps. Les auteurs et rédacteurs de l'épopée utilisent toute leur capacité à décrire les actes héroïques mais aussi les sentiments des protagonistes, comme l'appréhension du danger, l'hésitation, la fierté ou l'effronterie. L'amitié est également bien mise en relief, mais la question de savoir si c'est une amitié homoérotique ou au contraire platonique qui reliait les deux hommes[36] n'est pas cruciale pour le narrateur. Il laisse la question volontairement sans réponse évidente, même si des éléments sont donnés.

Étapes de l'amitié héroïque selon l'épopée

L'épopée décrit le lien affectif entre Gilgameš et Enkidu par étapes plus ou moins élaborées : le désir de se rencontrer, les gestes avant les exploits, la fête après les exploits comme moment annonciateur du désastre.

Le désir d'amitié

Selon l'épopée, Gilgameš et Enkidu étaient désireux de se lier d'amitié avant même de se connaître. Ainsi, lorsque la prostituée Šamhatum convainc Enkidu de venir à Uruk en décrivant Gilgameš

[36] Voir M. NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World*, Minneapolis, 1998, notamment le chapitre 2 où l'auteur aborde l'épopée de Gilgameš. On trouvera l'état de la question détaillé chez J. COOPER, *Mém. Jacobsen*, Winona Lake, 2002, p. 73-85. B. FOSTER, « Gilgamesh : Sex, Love and the Ascent of Knowledge », in J. H. MARKS & R. M. GOOD, *Love and Death in the Ancient Near East : Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters Publications Co., 1987, p. 21-42, s'intéresse au thème de la sexualité abordée dans l'épopée dans une tout autre perspective : l'évolution émotionnelle des héros correspond à un cheminement intellectuel que B. FOSTER découpe en plusieurs phases.

comme un taureau sauvage qui est plus fort que les autres, Enkidu se met-il à désirer secrètement obtenir l'amitié de cet homme[37], même si devant Šamhatum il se vante de vouloir mesurer ses forces avec Gilgameš. Enkidu désire obtenir un compagnon *ibrum*[38].

De même, Gilgameš appréhende l'arrivée d'Enkidu dans deux rêves[39] qui le perturbent par les émotions qui s'en dégagent. D'abord, Gilgameš rêve d'Enkidu comme d'une météorite et raconte son rêve à sa mère Ninsun[40] :

> « Le pays d'Uruk se tient au dessus de lui, (…)
> [Les jeunes hommes] se tassent au dessus de lui,
> Baisant ses pieds [comme ceux d'un pet]it [enfant].
> [Je l'aimais] et je le *caressais (ahbub)* comme (si c'était) une épouse (*aššatum*).
> [Je le soulevai et] ensuite le mis devant toi (Ninsun)
> [Et toi tu le ren]dis égal à moi. »

---

[37] Gilg. I 214 « Intelligent, son cœur voulait un ami ».

[38] Le terme *ibrum* peut prêter au débat. Il n'existe qu'au masculin et porte souvent une connotation de « compagnon d'armes ». Selon le *CAD* I 5-7 « *ibru* was originally devoid of emotional connotation ». L'entrée du dictionnaire met l'accent sur l'égalité de statut qu'impliquerait le terme et donne comme traduction « person of the same status or profession, comerade, fellow, colleague, friend ». Voir de même D. E. FLEMING et S. MILSTEIN, *CM* 39, p. 33 qui préfèrent « comerade » à « friend ». *AHw* 362b ne commente pas et propose « Genosse, Gefährte, Freund ». Les deux dictionnaires ne proposent par ailleurs pas d'étymologie ni de racine verbale, tandis que le *CDA* 124a « friend, colleague » le fait dériver de la même racine que le verbe « *abârum* » (*CDA* 2a s.v. *abāru(m)* III « to embrace »). On pourrait ajouter que ce verbe « embrasser » (au sens premier) peut décrire e.a. le mouvement des lutteurs, le fait de s'empoigner.

J'ai finalement choisi d'utiliser ici une traduction voulue neutre « ami ». Il faut souligner néanmoins qu'il s'agit d'un terme réservé à une « *Männerfreundschaft* », pour laquelle je ne trouve pas d'équivalent français (on peut parler d'« amitié virile », mais il n'y a pas de terme pour désigner ceux qu'elle lie).

[39] Pour l'analyse et la comparaison avec les rêves « paléobabyloniens » voir J. COOPER, « Gilgameš Dreams of Enkidu: the Evolution and Dilution of Narrative », in M. DE JONG ELLIS, *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences* 19, Hamden, Archon Books, 1977, p. 39-44.

[40] Gilg. I 246-273. Citation des lignes Gilg. I 251, 254-258. Les passages cassés peuvent être complétés grâce au parallèle Gilg. I 261-271.

Ce rêve est suivi d'un second, semblable, dans lequel Enkidu est représenté par une hache[41]. La reine mère Ninsun révèle le contenu des deux rêves à Gilgameš et lui confirme entre autres[42] :

« Tu l'aimeras comme une épouse (dam), tu le caresseras (*tahabbub*) ! »

Les deux rêves contiennent deux mots clés qui expliquent l'idée que Gilgameš se fait de la nature de son amitié future — une relation homoérotique. Le premier terme est le verbe *habâbum* qui est traduit dans les dictionnaires pudiquement par « murmurer »[43], même s'il semble avoir une connotation clairement sexuelle. Le second terme est *aššatum* (l'idéogramme dam), et qui désigne l'épouse. Mais malgré la nature des rêves et de leur interprétation, Gilgameš conclut en se réjouissant de l'arrivée imminente d'un « ami conseiller »[44].

Gestes tendres entre les deux hommes

En dehors de ces rêves, nous n'avons dans l'épopée de Gilgameš que la description d'un seul geste tendre entre les deux hommes. C'est le fait que les deux amis se tiennent par la main. Ainsi Gilgameš et Enkidu vont-ils main dans la main chez la reine mère Ninsun pour lui annoncer leur résolution de combattre Huwawa[45] :

« Ils se saisirent et main dans la main
Gilgameš et Enkidu allèrent vers l'Egalmah. »

---

[41] Gilg. I 273-293.

[42] Gilg. I 271-272.

[43] *AHw* 301 « murmeln, zirpen, zwitschern » avec le § 4 où le verbe s'appliquerait aux amants avec une traduction « flüstern ». Le *CAD* Ṣ, 2-3 sépare deux entrées, la première se traduirait « 1. to murmur (said of water), 2. to hum, low, chirp » tandis que la deuxième s'appliquerait e.a. au texte de Gilgameš et se traduirait « to caress? » avec une équation de *Malku* III 38 *habâbu* = *našâqu*. Une racine unifiée qui connaît une connotation sexuelle est également favorisée par B. GRONEBERG, « *ṣabābu – ṣabāru* », *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 80, 1986, 189. Elle suppose que ce verbe renvoie par ailleurs plutôt à des comportements sexuels taboués. Cf. dans le même sens B. GRONEBERG, « Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? », *Die Welt des Orients* 17, p. 25-46, spécialement p. 39. De même A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 186-187 suppose une seule racine qui aurait une connotation sexuelle, désignant non pas une manifestation audible de jouissance mais plutôt la caresse initiatrice.

[44] Gilg. I 295-297 « Que moi j'obtienne l'ami-conseiller ! (…) » *ib-ri ma-li-ku a-na-ku lu-ur-ši* (…).

[45] Gilg. III 19-20.

De même après leur victoire sur le taureau céleste, et après qu'Enkidu a menacé Eštar furieuse, les deux amis se promènent ainsi liés dans la ville[46].

« Ils se saisirent (*la main*) en marchant
Chevauchant dans la rue d'Uruk ;
Les gens d'Uruk sont rassemblés pour les regarder. »

Cohabitation

D'un autre passage de l'épopée on pourrait déduire que Gilgameš et Enkidu dormaient ensemble, même lorsqu'ils n'étaient pas en campagne. À la fin de l'épisode du taureau céleste, Enkidu avait proféré des menaces contre Eštar et ce blasphème allait sceller sa fin. Avant que le récit ne bascule pour décrire les vicissitudes et la mort d'Enkidu, l'épopée raconte que les héros allaient fêter la victoire au palais et nous apprenons[47] :

« Gilgameš organisa des festivités (*hidûtu*) dans son palais.
Les jeunes hommes étaient couchés, étaient endormis sur un lit[48] pour la nuit.
Enkidu étant couché vit un rêve.
Enkidu se redressa pour résoudre le rêve,
Il dit à son ami : … »

Le passage passe sans explication des réjouissances dans le palais au repos de la nuit. Lorsque Enkidu fait un cauchemar, il peut immédiatement en parler à Gilgameš ; les deux hommes semblent bien partager la même couche[49].

La vision extérieure sur la relation dans l'épopée

L'amitié entre les deux hommes est également reflétée dans le discours d'autres protagonistes. Dans ce cas, on souligne le caractère fraternel de leur relation. Ainsi, dans un passage lacunaire et difficile à comprendre, la reine mère Ninsun adopte-t-elle Enkidu comme fils ; il devient donc frère de Gilgameš[50].

---

[46] Gilg. VI 167-170

[47] Gilg. VI 179-183.

[48] Gilg. VI 180 : *i*-[*na ma*]-*a-al mu-ši ṣal-lu* est traduit par A. R. GEORGE « they were asleep on beds for the night » mais le terme est sûrement un singulier.

[49] La problématique est la même que pour Télémaque au ch. IV de l'*Odyssée*.

[50] Gilg. III 121-130.

Dans un autre passage, le dieu Šamaš rappelle à Enkidu que la prostituée Šamhatum lui avait fait connaître Gilgameš et ne mériterait donc pas les malédictions qu'il venait de proférer contre elle[51] :

« Pourquoi, Enkidu, ne cesses-tu de maudire la prostituée Šamhatu (qi …)
Et qui t'a fait obtenir à toi le bon Gilgameš comme camarade (*tappu*) !
À présent, Gilgameš, l'ami préféré,
Te [fera re]poser sur le grand lit,
Sur le lit de soins il te fera reposer et
Il te fera asseoir sur un siège de repos (éternel), le siège de sa gauche.
[Les Princes] de la Terre (infernale) baiseront tes pieds.
[Il fera pleu]rer les gens d'Uruk, il (les) fera se lamenter sur toi. »

Selon Šamaš, Gilgameš et Enkidu sont camarades (*tappu*), meilleurs amis (*ibru talîmu*[52]).

Réactions contemporaines et anciennes à l'amitié héroïque

La question de la nature de l'amitié héroïque a généré une bibliographie considérable. Récemment, J. COOPER a traité cette question dans le *Mémorial Jacobsen* (*op. cit.*, n. 34), notamment à propos du changement de vision de ce chercheur même et en plaçant la discussion dans son contexte historiographique. J. COOPER notait que le changement d'opinion reflète le changement de société à travers le XXe siècle, l'homosexualité étant désormais socialement acceptable.

Après examen des passages cités, je pense qu'on peut en effet donner raison à ceux qui supposent une relation réellement amoureuse entre ces deux hommes. Malgré ce constat, il faut souligner que l'épopée canonique ne met pas du tout l'accent sur cet aspect de l'amitié entre les deux compagnons. L'amitié profonde, qu'elle soit de nature homosexuelle ou non, n'empêche pas Gilgameš de fréquenter des femmes et de se créer une survie par la descendance. Or, c'est cela le destin de tout homme selon la vision mésopota-

---

[51] Gilg. VII 134, 138-144

[52] Le terme *talîmu* a manifestement deux notions qui se reflètent dans les textes (cf. *CAD* T 94b-96a) : « préféré » et « frère (préféré), jumeau ». Dans le présent passage le terme doit être une apposition à *ibru*, mais A. R. GEORGE a traduit « your friend and brother ».

mienne, où le nombre d'enfants est un barême significatif pour le bonheur durant la vie terrestre et dans l'au-delà[53].

Puisque Gilgameš ne refuse pas la relation avec des femmes, le texte ne s'intéresse pas à l'éventuel amour physique entre ces deux jeunes héros.

Gilgameš était marié

L'auteur de l'épopée ne met pas en doute que Gilgameš, comme tous les rois, avait un harem à sa disposition. Lorsque Gilgameš s'apprête à partir pour combattre Huwawa, les Anciens d'Uruk recommandent leur roi à la protection d'Enkidu avec les mots[54] :

> « Qu'Enkidu protège l'ami, qu'il escorte le camarade
> Qu'il ramène sa personne vers les épouses (*ana ṣêr hîrâti*[55]) ! »

Gilgameš était un roi et de ce fait naturellement doté d'un palais et donc aussi d'un harem. Même si une femme pouvait y tenir le rang de reine, épouse principale, ses « épouses » étaient un collectif[56]. Dans le palais de Gilgameš le rôle féminin le plus élevé est

---

[53] Gilg. XII 102-117. Cf. K. RADNER, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 8), Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag, 2005, p. 74-90.

[54] Gilg. III 9-10. Le passage est parallèle à Gilg. III 224-225 qui contient la même recommandation de la part des jeunes hommes d'Uruk et des généraux lors du départ de Gilgameš.

[55] Pour ce passage, où divers commentateurs ont vu un jeu de mot ou une ambiguïté, voir le commentaire de A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 810. Le terme employé est *hîrtum*, synonyme d'*aššatum* « épouse ». Le terme a peut-être plutôt une notion affective (« l'élue, la femme choisie ») que juridique (comme *aššatum* = dam) ; il a été traité par R. WESTBROOK, *Old Babylonian Marriage Law* (Archiv für Orientforschung Beiheft 23), Horn, F. Berger und Söhne, 1988, p. 19-20.

[56] On ne citera que le cas le mieux connu du harem de Zimrî-Lîm de Mari, qui avait entre six et neuf épouses, voire plus. Le terme *hîrtum* n'y est pas utilisé, mais dam lugal (*FM* IV 6 : i 11' et éventuellement 11 : i 11') ou geme$_2$ lugal (*FM* IV 13 : i 42'), sans mentionner les nombreuses concubines, appartenant au nombre des musiciennes du palais. Un texte de Mari mentionne des dam-meš *ka-la-tum* avant les geme$_2$ lugal (*FM* IV 36 : 2 et commentaire N. ZIEGLER, *Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari, Florilegium Marianum* IV [Mémoires de NABU 5], Paris, SEPOA, 1999, p. 45-46, ci-dessous *FM* IV).

naturellement exercé par la reine mère Ninsun[57]. Même si Gilgameš avait déjà épousé une reine — ce que l'épopée ne mentionne pas — le rôle de celle-ci aurait été occulté par sa belle-mère.

Le fait que Gilgameš était marié pourrait être une innovation des récits akkadophones et peut-être tenons-nous ici un changement de problématique entre les versions sumériennes du texte et la grande épopée akkadienne. Dans le texte sumérien « Gilgameš et Huwawa », le roi d'Uruk se décrit comme célibataire[58].

De même, à l'époque paléo-babylonienne, la cabaretière Šiduri donne le conseil à Gilgameš de jouir de la vie au lieu de rechercher la vie éternelle. Son discours a été transformé dans l'épopée canonique. Dans la version paléobabylonienne, le discours de Šiduri est à comprendre comme l'annonce de ce qui reste à accomplir à Gilgameš[59] :

« Gilgameš, pourquoi erres-tu ? (…)
Tu ne trouveras sûrement pas la vie que tu cherches.
Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils décidèrent la mort pour l'humanité
Et ensuite ils gardèrent la vie pour eux.
Toi Gilgameš, que ton ventre soit rempli,
Réjouis-toi jour et nuit, (…)
Que tes vêtements soient purs,
Que ta tête soit lavée, que tu sois purifié par l'eau !
Regarde le petit, celui qui tient ta main !
Que l'épouse (*marhîtum*[60]) se réjouisse régulièrement dans ton sein !

---

[57] Il n'est pas nécessaire de montrer que cette réalité sociale existait à d'autres époques. Je ne citerai que le cas du palais de Mari, où la reine mère de Zimrî-Lîm, Addu-dûrî, joua le rôle principal jusqu'à sa mort (*FM* IV, p. 50-51).

[58] D. O. EDZARD, « Gilgameš und Huwawa A. II. Teil », *ZA* 81, 1991, p. 165-233, notamment p. 184-185 l. 51 : « Junggesellen, solche wie ich, (fünfzig) seien mir zur Seite gestellt » (nita-sag-didli gá-e-gim aka ninnu-àm a_2-gu_{10}-šè hu-mu-un-AG-eš).

[59] Pour VA + BM.iii 1-7, 10-14, cf. A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, 278. Pour tout ce passage, cf. T. ABUSCH, « Gilgamesh's Request and Siduri's Denial Part I: The Meaning of the Dialogue and its Implications for the History of the Epic », in M. E. COHEN, D. C. SNELL & D. B. WEISBERG (éd.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W. W. Hallo*, Bethesda, CDL Press, 1993, p. 1-14 et *idem* « Part II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration », in *Comparative Studies in Honor of Yochanan Muffs*, *JANES* 22, 1993, p. 3-17.

[60] Ce terme est rare ; voir le commentaire dans A. R. GEORGE, *Gilgamesh Epic*, p. 284. *Marhîtum* est un synonyme d'*aššatum* ou *hîrtum*. La connotation du terme est la femme fécondée lors de l'acte sexuel.

Car tel est le des[tin de l'humanité]. »

Conclusion

Gilgameš est certes l'archétype du héros, mais il n'est pas un exemple à suivre. Il est le type même du révolté, qui essaye d'échapper à son destin. D'abord il est un roi tyrannique, ensuite il refuse la fatalité de la mort. Il échoue et vieillit. Grâce à ce cheminement il accomplira le vœu de sa mère Ninsun, qui prie Šamaš afin que son fils devienne ce qui lui est accordé comme destin, « un roi sage »[61] :

« Ne sera-t-il pas sage avec Ea de l'Apsû ? »

Gilgameš obtiendra sa véritable survie, en s'assurant une descendance[62], en édifiant la muraille d'Uruk et, d'après le texte canonique, par l'écriture de ses hauts faits.

Nele ZIEGLER
CNRS, Paris
UMR 7192

---

[61] Gilg. III 104. Sur cette transformation, voir K. VAN DER TOORN, « Why Wisdom Became a Secret: On Wisdom as a Written Genre », in R. J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (SBL SS 36), Atlanta, 2007, p. 21-29.

[62] Son fils aurait été Ur-lugal, également attesté comme Ur-Nungal.

David et Jonathan : une “amitié héroïque” ?

Enquête littéraire et historique à travers les récits de 1–2 Samuel (1–2 Règnes)

Christophe NIHAN

Introduction

Les récits des livres de Samuel (= 1–2 Règnes dans la tradition grecque) évoquent à plusieurs reprises l’amitié qui unit David à Jonathan, le fils de Saül. Cette amitié entre deux guerriers, qui joue un rôle central dans les récits sur l’ascension de David au trône d’Israël, est tout à fait unique au sein des traditions bibliques. Elle se rapproche en revanche à certains égards du thème de la « paire d’amis héroïques » que l’on retrouve ailleurs dans la littérature de l’Antiquité méditerranéenne, en particulier dans l’*Épopée de Gilgamesh* ou dans l’*Iliade*. Faut-il ainsi voir dans les récits sur David et Jonathan l’expression d’une tradition d’« amitié héroïque » dans la Bible hébraïque, comme le proposent des auteurs récents[1] ? La brève étude qui suit se propose de reprendre l’examen des principaux aspects de ce dossier. On commencera par rappeler les traditions bibliques sur David et Jonathan à notre disposition dans le texte grec et le texte hébreu, avant de discuter leur origine, ainsi que le portrait qu’elles esquissent de la relation entre David et Jonathan. Dans un dernier temps, on reprendra dans une perspective plus générale la question de savoir dans quelle mesure les traditions sur David et Jonathan participent effectivement de la construction d’une conception de l’« amitié héroïque » dans la Bible

[1] Voir notamment J.-F. NARDELLI, *Le motif de la paire d’amis héroïque à prolongements homophiles. Perspectives odysséennes et proche-orientales*, Amsterdam, Hakkert, 2004. Voir également S. ACKERMAN, *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*, New York, Columbia University Press, 2005 ; ainsi que Th. RÖMER et L. BONJOUR, *L’homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (EsBi 37), Genève, Labor et Fides, 2005, en particulier p. 93-102.

hébraïque pouvant être comparée à celle que l'on trouve dans d'autres traditions de l'Antiquité.

Les traditions sur l'amitié entre David et Jonathan en 1–2 Samuel et 1–2 Règnes

Il faut se rappeler que jusqu'aux premiers siècles de notre ère, il n'existe pas un texte « standard » des livres de Samuel mais plusieurs recensions circulant en parallèle. Deux recensions majeures nous sont parvenues : l'une dite « longue », dont le principal témoin est le TM mais que l'on trouve également, avec des variantes, dans un groupe de manuscrits grecs (groupe Acx) ; l'autre, dite « brève », qui est notamment préservée par un majuscule du IV[e] siècle de notre ère, le *Vaticanus*, ainsi que quelques minuscules (groupe Bya[2]). La recension brève correspond à la forme textuelle la plus ancienne (recension pré-hexaplaire) ; son antiquité est en outre corroborée par le fait qu'elle s'accorde dans la majorité des cas avec les fragments de Samuel retrouvés à Qumran (4QSam[a]) *contre* le TM[2]. Ces deux recensions présentent également quelques divergences significatives dans les traditions qu'elles préservent sur David et Jonathan.

Tant dans la recension brève que dans la recension longue les récits sur David et Jonathan se concentrent essentiellement dans les ch. 18–20 de 1 S, lesquels décrivent l'ascension progressive de David à la cour de Saül, ascension qui va de pair avec une hostilité croissante de Saül à l'égard de David. On peut isoler trois épisodes en particulier au sein des ch. 18–20 : 1 S 18,1-5, qui relate la

---

[2] Pour un état récent de la discussion sur les témoins grecs de 1–4 Règnes, voir Ph. HUGO, « Le Grec ancien des livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche », in Y. A. P. GOLDMAN, A. VAN DER KOOIJ et R. D. WEIS (éd.), *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta* (VT.S 110), Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 113-141. Pour une discussion détaillée des recensions grecques de 1 Samuel (= 1 Règnes) plus spécifiquement, voir S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta Version of 1 Samuel* (Quaderni di Henoch 9), Turin, S. Zamorani, 1996. Sur les « accords » entre LXX[B] et 4QSam[a] et leur signification du point de vue de l'histoire du texte de 1–2 Samuel, l'étude de référence demeure celle de E. ULRICH, *The Qumran Texts of Samuel and Josephus*, Chico, Scholars Press, 1978. Ulrich y démontre notamment que lorsque le ms B s'écarte du TM, il s'accorde dans 183 cas avec 4QSam[a] et n'en diverge que dans 24 cas.

première rencontre entre David et Jonathan, laquelle débouche sur un pacte entre les deux hommes ; 1 S 19,1-7, où Jonathan intervient auprès de son père, Saül, pour éviter que celui-ci ne mette à mort David ; et 1 S 20, récit dans lequel Jonathan sauve à nouveau la vie de David après que ce dernier a fui la cour de Saül. Il faut ajouter à cela 1 S 23,16-18, un bref épisode qui rapporte une ultime rencontre entre les deux hommes dans le désert au sud de Juda où s'est réfugié David ; ainsi que la complainte funéraire prononcée par David sur Saül et Jonathan après la mort de ces derniers (2 S 1,17-27). Examinons brièvement ces différents épisodes, ainsi que la trajectoire qu'ils dessinent, en commençant par la recension longue.

1. Dans la recension longue, la rencontre entre David et Jonathan prend place au tout début du ch. 18, aux v. 1-5, soit immédiatement après le récit de la victoire de David sur le champion philistin Goliath (1 S 17). D'emblée, il est dit que la *nepeš* de Jonathan s'« attacha » (*qšr* N) à la *nepeš* de David, au point que Jonathan aima (*ʾhb*) David « comme sa propre *nepeš* » (1 S 18,1). Jonathan conclut alors avec David un « pacte » (*bᵊrît*, qui désigne ici une promesse solennelle ayant force juridique plutôt qu'un accord bilatéral[3]) ; il scelle ensuite ce pacte en se défaisant au profit de David de son manteau, de ses habits, ainsi que de son épée, de son arc et de sa ceinture, autrement dit l'ensemble de ses insignes tant guerriers que royaux (1 S 18,4)[4]. Le pacte entre David et Jonathan n'est donc pas un pacte entre deux guerriers de même rang, puisque David et Jonathan n'échangent pas leurs armes, à l'image par exemple de Glaucos et Diomède dans l'*Iliade* (6, 230-235)[5]. Il s'agit plutôt d'une scène fondatrice lors de laquelle Jonathan, le propre fils de Saül, reconnaît en David le successeur légitime du roi actuel et lui transmet par conséquent ses propres insignes de pouvoir[6]. L'épisode

---

[3] Comme le relève par exemple J. VERMEYLEN, *La Loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETL 144), Leuven, University Press/Peeters, 2000, p. 102 ; comparer également le pacte entre Abner et David en 2 S 3,12.

[4] Pour l'épée et l'arc comme insignes royaux, voir par exemple Ps 45,4-6.

[5] Pour cette observation, voir A. CAQUOT et P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT 6), Genève, Labor et Fides, 1994, p. 220.

[6] Cette interprétation est très largement acceptée par les commentateurs ; voir par exemple déjà T. N. D. METTINGER, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (CB.OT 8), Lund, C.W.K. Gleerup, 1976, p. 39 ; et

se conclut en 1 S 18,5 par une notice qui souligne les succès militaires de David à la tête des troupes de Saül, indiquant ainsi que David a effectivement remplacé désormais Jonathan dans son rôle de « second » de Saül (comparer 1 S 13–14 !).

2. Le reste du ch. 18 décrit — là encore avec quelques variantes significatives entre le texte long et le texte bref — les succès militaires de David, sa popularité grandissante auprès du peuple et, corrélativement, la jalousie et la crainte croissantes de Saül qui perçoit en David un rival. Cette trajectoire narrative culmine dans l'épisode de 1 S 18,20-27, lorsque Mikal, la fille cadette de Saül, s'éprend de David, et que Saül demande en guise de *mohar* (cadeau nuptial) 100 prépuces de Philistins dans l'espoir que David se fasse tuer au combat. Cette stratégie se retourne contre lui lorsque David revient avec le *mohar* demandé (selon la LXX ancienne), voire le double de ce *mohar* (200 prépuces selon le TM), et renforce ainsi ses prétentions au trône en devenant le gendre du roi. Le récit du ch. 18 se termine sur un sommaire (quelque peu différent dans les deux recensions) qui souligne encore une fois la popularité de David et la « crainte » (selon LXX*) ou l'« hostilité » (selon le TM) de Saül à l'égard de David[7]. Après ce premier climax, le ch. 19 s'ouvre par un épisode dans lequel Saül annonce à son entourage son intention de mettre à mort David (1 S 19,1-7)[8]. Jonathan, dont on précise qu'il s'est « pris d'affection » (selon le TM, avec *ḥpṣ*) ou qu'il a « pris parti » (selon la LXX, avec le verbe *haireîsthai*) pour David avertit alors ce dernier de se cacher, pendant qu'il va parler à son père, Saül, en s'efforçant de mettre en avant la loyauté de David à son égard (1 S 19,4-5). L'épisode s'achève par le succès provisoire de Jonathan, qui parvient à convaincre Saül de renoncer à son projet et de réintégrer David à la cour. Ce bref récit, situé au centre des ch. 18–20, occupe une fonction essentielle : d'une part, il annonce déjà

dans le même sens P. K. MCCARTER, Jr, *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncBib 8), New York, Doubleday, 1980, p. 305.

[7] Le sommaire de LXX* est sensiblement plus court que celui du TM, et omet la mention des succès militaires de David (1 S 18,30 dans la version longue). En outre, là où le TM lit « Mikal, fille de Saül, aimait David » (mention qui fait inclusion avec 1 S 18,20), la LXX* lit « tout Israël aimait David ».

[8] Selon la version longue, Saül avait déjà tenté de mettre à mort David en le transperçant de sa lance alors que ce dernier jouait de la musique pour lui (1 S 18,10-11). Cet épisode, qui est répété de manière identique en 1 S 19,9-10, est toutefois absent de la recension brève.

la volonté de Jonathan de défendre et de protéger David contre son père au nom de sa loyauté pour David ; d'autre part, il prépare la grande scène du ch. 20, qui occupe une place centrale dans les récits sur David et Jonathan.

3. En 1 S 20, David, qui s'est désormais enfui de la cour après avoir échappé une nouvelle fois à Saül (1 S 19,11-17), s'arrange pour contacter Jonathan. David affirme à Jonathan que son père a définitivement décidé de le tuer, et les deux hommes conviennent d'un plan par lequel Jonathan sonde les intentions de son père pendant que David demeure caché. L'élaboration de ce plan s'accompagne en outre en 1 S 20,14-16 d'une promesse requise par Jonathan, promesse qui implique notamment que David conserve sa faveur (ou sa loyauté, *ḥesed*) à la maison de Jonathan au cas où ce dernier viendrait à mourir (1 S 20,15a, et cf. 2 S 9,1ss.)[9], et qui est conclue par un serment solennel entre les deux hommes (1 S 20,17)[10]. La confrontation entre Jonathan et Saül (1 S 20,24b-34) ne laisse plus aucun doute sur les intentions du roi, lequel accuse d'ailleurs explicitement son fils de prendre le parti de David contre ses propres intérêts (1 S 20,30-31). Le récit du ch. 20 se termine alors par les adieux émus de David et de Jonathan, adieux lors desquels Jonathan en profite également pour rappeler encore une

---

[9] Le TM de 1 S 20,14-16 soulève de très nombreuses difficultés sur le plan syntaxique, qu'il ne m'est pas possible de discuter en détail dans le cadre de cette contribution. Avec plusieurs commentateurs, je considère que la meilleure solution est de vocaliser le texte consonantique *wlʾ* en *wᵊ* + *luʾ* (variante de *lû*) ; on peut alors proposer la traduction suivante : « (14) Et puisses-tu, si je suis encore en vie, puisses-tu faire pour moi une "faveur de Yahwé" ; *mais si je dois mourir,* (15) *tu ne retrancheras pas ta faveur d'avec ma maison, pour toujours*. Et lorsque Yahwé aura retranché les ennemis de David, chacun de la surface de la terre, (16) s'il (David) retranche Jonathan avec sa maison, Yahwé demandera des comptes à David ». Pour une proposition similaire, voir notamment VERMEYLEN, *La Loi du plus fort*, p. 122. La LXX préserve un texte en partie différent du TM, mais dans lequel l'élément central du TM, à savoir la promesse que David ne retire pas sa faveur à la « maison » de Jonathan, se retrouve également, cf. 1 S 20,15a : « tu (David) ne retireras pas ta miséricorde à ma maison, pour toujours ».

[10] Le TM lit : « Jonathan fit *encore* prêter serment à David dans son amour pour lui (ou : au nom de son amour pour lui), car il l'aimait de l'amour dont il aimait sa *nepeš* » ; la LXX a pour sa part : « Et Jonathan prêta *de nouveau* serment à David, car il aimait l'âme qui l'aimait ». Sur cette référence à un *premier* serment entre David et Jonathan en 1 S 20,17 (qui, dans la recension de M*, semble clairement renvoyer à 1 S 18,3), voir ci-dessous.

fois à David le serment qu'il a pris de demeurer loyal à l'égard de la « maison » de Jonathan (1 S 20,42). De la sorte, la fin du ch. 20 annonce déjà explicitement la suite du récit de l'ascension, à savoir la mort de Jonathan (1 S 31) et le couronnement de David, lequel succédera à Saül à la place de Jonathan (2 S 2,4 et 2 S 5,1-5).

4. Avant cela, toutefois, s'insère encore une ultime rencontre entre David et Jonathan, rencontre qui prend place lors du séjour de David dans la région désertique au sud de Jérusalem. Dans une scène très brève (1 S 23,16-18), Jonathan vient trouver David pour lui annoncer en personne que c'est lui, David, qui régnera bientôt à la place de Saül : « c'est toi-même qui régneras sur Israël, et moi, je serai ton second » (v. 17b). Ici, lors de cette ultime rencontre, Jonathan reconnaît pour la première fois explicitement David comme le véritable roi élu par Yahwé. L'épisode, qui se retrouve avec quelques variantes mineures dans les deux recensions, forme ainsi le point culminant des récits mettant en scène la relation entre David et Jonathan, avant l'élégie funéraire prononcée par David sur son compagnon en 2 S 1. Cet aspect est encore souligné par le fait que le récit de 1 S 23,16-18 s'achève sur la conclusion d'un nouveau « pacte » (*bᵊrît*) entre les deux hommes. Dans la recension longue, ce pacte forme une inclusion avec le pacte initial de 1 S 18,3, encadrant ainsi l'ensemble des récits sur David et Jonathan à l'aide de ce motif ; contrairement à 1 S 18,3 il ne s'agit cependant plus, désormais, d'un engagement unilatéral de la part de Jonathan mais d'une alliance dans laquelle David est pleinement partie prenante[11].

5. Finalement, le récit de la mort de Saül et de Jonathan, sur lequel se clôt le premier livre de Samuel (1 S 31), donne lieu au début du second livre à une complainte funèbre (*qînâ*) entonnée par David (2 S 1,17-27), qui n'est pas sans rappeler les élégies prononcées par Gilgamesh sur Enkidu (tablette viii, 3ss. du texte « standard ») ou par Achille sur Patrocle (*Iliade* 34, 6-9 et *passim*). David, après avoir rappelé les hauts faits de Saül et de Jonathan (2 S 1,22-25), conclut sa complainte en énonçant pour la première fois clairement ses sentiments vis-à-vis de Jonathan :

> « Que de peine j'ai pour toi, Jonathan, mon frère !
> Tu avais pour moi tant de charme (*nʿm*) !

---

[11] Alors que 1 S 18,3 insiste sur le fait que c'est Jonathan *seul* qui conclut un pacte avec David (voir ci-dessus), la formulation de 1 S 23,18 précise au contraire : « Ils conclurent *tous deux* un pacte… ».

Ton amour pour moi était une merveille
plus que l'amour des femmes ! » (2 S 1,26)[12].

Au terme de ce parcours, l'agencement des épisodes concernant David et Jonathan dans la recension longue témoigne d'une cohérence manifeste. L'ensemble du récit est encadré par les deux « pactes » successifs de 1 S 18,3 et 1 S 23,18, lesquels offrent à la fois un motif de continuité et de contraste puisque le second pacte est désormais un pacte entre égaux, contrairement à celui de 1 S 18,3. L'amitié de Jonathan pour David s'inscrit pleinement dans le thème général du récit des ch. 18–20, à savoir l'ascension irrésistible de David à la royauté et les conflits que cette ascension entraine avec le dynaste en place, Saül. Cet aspect est encore souligné par le parallélisme évident dans la relation entre Jonathan et David, d'une part, et Mikal et David, d'autre part ; l'alternance entre ces deux thèmes constitue d'ailleurs l'un des principaux motifs structurants des ch. 18–20 dans la recension longue.

Fig. 1. L'agencement des récits sur David et Jonathan dans la recension longue.

1 S 18,1-5	A. *Amour* (*ʾhb*) de Jonathan pour David ; *premier* pacte
1 S 18,20-27	B. *Amour* (*ʾhb*) de Mikal pour David ; mariage
1 S 19,1-7	A′. Affection (*ḥpṣ*) de Jonathan pour David ; Jonathan défend David contre Saül
1 S 19,11-17	B′. Mikal aide David à prendre la fuite ; elle ment à Saül pour protéger David
1 S 20,1-42	A″. Jonathan aide David à prendre la fuite ; comme Mikal, il ment à Saül pour protéger David (1 S 20,28-29) et prend la défense de David contre son père (1 S 20,32)
1 S 23,16-18	X. *Ultime rencontre* entre les deux hommes dans le désert après la fuite de David ; *second* pacte entre David et Jonathan
2 S 1,17-27	Élégie de David sur Saül et Jonathan ; évocation de l'amour (*ʾhbh*) de Jonathan pour David (2 S 1,26)

Cet agencement se présente de manière quelque peu différente dans la recension brève préservée par le texte grec ancien (G*). En

[12] Ainsi le TM et la plupart des mss grecs. La LXX^{L} (recension lucianique) lit pour sa part : « ton amour est tombé sur moi comme l'amour des femmes » ; le traducteur semble avoir lu *nplh* au lieu de *nplʾth* dans le TM. La Vulgate ajoute à la fin du verset : « comme la mère aime son fils unique, ainsi moi je t'aimais ».

particulier, l'ensemble de la première scène de 1 S 18,1-5 (avec la fin du chapitre précédent, 1 S 17,55-58) manque dans la recension brève. Cette version ne connaît par conséquent qu'un seul pacte entre David et Jonathan, celui de 1 S 23,18 ; en outre, le parallélisme entre l'amour de Jonathan pour David et celui de Mikal pour David y apparaît de manière moins manifeste, même si ce parallélisme demeure l'un des principaux éléments structurants du récit.

Fig. 2. L'agencement des récits sur David et Jonathan dans la recension brève.

1 S 18,1-5	> (manque en G*)
1 S 18,20-27	A. Amour de Mikal pour David
1 S 19,1-7	B. Jonathan prend le parti de David contre Saül
1 S 19,11-17	A′. Mikal aide David à prendre la fuite
1 S 20,1-42	B′. Jonathan aide David à prendre la fuite ; comme Mikal, il ment à Saül pour protéger David (1 S 20,28-29) et prend la défense de David contre son père (1 S 20,32)
1 S 23,16-18	X. *Ultime rencontre* entre les deux hommes dans le désert après la fuite de David ; *premier* pacte entre David et Jonathan
2 S 1,17-27	Élégie de David sur Saül et Jonathan ; évocation de l'amour de Jonathan pour David

L'origine des traditions bibliques sur David et Jonathan en 1–2 Samuel (= 1–2 Règnes)

La comparaison entre les deux principales recensions des récits sur David et Jonathan en 1–2 Samuel (1–2 Règnes) met en évidence la complexité de ces traditions littéraires. Sans pouvoir entrer dans le détail de cette problématique, il nous faut dire ici un mot sur l'origine de ces traditions et leur transmission.

Les livres de Samuel se présentent comme une compilation de différentes traditions sur Saül et David, les deux premiers « rois » d'Israël et de Juda selon les récits bibliques. La formation d'une telle compilation résulte d'un processus long et complexe durant le premier millénaire avant notre ère, qui ne s'arrête véritablement qu'avec la fixation d'un texte « standard » (proto-massorétique) au tournant de l'ère. À l'intérieur de ce processus, il est toutefois possible d'identifier des phases significatives. À l'instar d'autres livres bibliques, les livres de Samuel ont fait l'objet d'une édition dite « deutéronomiste » au VIe siècle avant notre ère, entre le début de l'époque néo-babylonienne et le début de l'époque perse. Dans

certains récits, notamment ceux qui relatent l'instauration de la monarchie en 1 S 8–12, les traces de cette édition « deutéronomiste » sont particulièrement manifestes ; dans la plupart des autres récits (dont 1 S 18–20), elles sont toutefois assez discrètes. En conséquence, on s'accorde en général à considérer que ces récits proviennent pour l'essentiel de l'époque royale en Juda, même s'ils ont ensuite été retouchés aux époques néo-babylonienne et perse par les scribes de l'école deutéronomiste[13]. Ces récits, dont certains ont pu circuler de manière indépendante à l'origine, ont progressivement été rassemblés au sein de différentes collections ; dans le cas des chapitres qui nous intéressent, on a depuis longtemps identifié un « récit de l'ascension de David » relatant l'accession de ce dernier à la royauté, récit dont l'étendue est traditionnellement délimitée depuis l'entrée en scène de David en 1 S 16 jusqu'à son couronnement à Jérusalem en 2 S 5[14]. Toutefois, la séparation entre le ch. 16 et les traditions sur Saül qui précèdent est assez arbitraire ; le personnage de Jonathan, par exemple, est déjà introduit aux ch. 13–14, et le récit du ch. 16 n'offre guère une bonne introduction aux récits qui suivent ainsi qu'on l'a souvent remarqué. On peut donc préférer l'hypothèse d'un « récit ancien Saül-David » avancée par quelques autres auteurs, récit qui aurait pu commencer un peu avant le ch. 16, soit en 1 S 13–14, soit en 1 S 11[15]. Même dans cette hypothèse, cependant, le thème central de ce « récit ancien » demeure l'accession de David à la royauté d'Israël, en remplacement de Saül.

---

[13] Pour un état de la discussion en français, voir Ch. NIHAN et D. NOCQUET, « 1–2 Samuel », in Th. RÖMER, J.-D. MACCHI et Ch. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (2e édition revue et augmentée ; MdB 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 358-383, ici p. 365-377.

[14] L'hypothèse d'un « récit de l'ascension » en 1 S 16–2 S 5 remonte à L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III, 6), Stuttgart, Kohlhammer, 1926. Elle a depuis été adoptée par de très nombreux auteurs ; voir l'état de la recherche détaillé chez W. DIETRICH et T. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 66-86.

[15] W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BibEnz 3), Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1997, p. 213-220 (qui parle ainsi d'une collection de « David-Saul-Erzählungen ») ; VERMEYLEN, *La Loi du plus fort*, p. 471-500. Vermeylen, en particulier, défend l'hypothèse d'un commencement de ce récit en 1 S 11 ; pour ma part, il me semble que l'on pourrait tout aussi bien envisager les ch. 13–14. Dans tous les cas, cette question n'est pas décisive pour la présente étude.

La formation de ce « récit ancien » sur Saül et David semble là encore refléter un processus complexe. Cette collection rassemble un matériau très divers, voire parfois contradictoire. Certaines histoires sont racontées deux fois, et de manière différente (1 S 24 et 1 S 26), ou présentent des divergences flagrantes entre elles. D'autres récits font référence à des événements qui ne sont rapportés nulle part : le récit du ch. 20, par exemple, mentionne différents épisodes qui n'apparaissent pas aux ch. 18–19, comme le « jour de l'affaire » (*yôm ha-maʿaśeh*) mentionné en 1 S 20,19, référence qui demeure élusive dans le contexte actuel du ch. 20[16]. À l'inverse, le récit de 1 S 20 ne semble pas connaître le motif de la fuite de David, pourtant explicitement décrite à la fin du ch. 19 (cf. 1 S 19,11-17 et 1 S 19,18-24). De toute évidence, le « récit ancien » rapportant l'accession de David à la royauté n'est lui-même pas une composition littéraire homogène mais une compilation et une sélection de traditions sur Saül et David empruntées à des sources diverses ; l'élégie de David en 2 S 1 est d'ailleurs explicitement reprise d'un *sēper ha-yāšār* ou « Livre du Juste » (2 S 1,18), lequel est également mentionné en Jos 10,13. Si certaines traditions peuvent éventuellement remonter jusqu'au Xe siècle, leur intégration au sein d'un récit cohérent sur les deux premiers « rois » d'Israël et de Juda n'a guère pu se produire avant l'époque néo-assyrienne, ainsi que le reconnaissent la plupart des commentateurs. Les récits sur l'accession de David au trône sont d'ailleurs clairement influencés par l'idéologie et le vocabulaire des textes administratifs néo-assyriens, comme on le verra encore plus loin. L'insistance du récit à présenter David (un Judéen) comme le successeur légitime de Saül (un Benjaminite) semble s'expliquer au mieux dans un contexte historique où le petit royaume de Juda s'efforce de prendre le contrôle de la région de Benjamin après la chute de Samarie en 722 et la disparition du royaume du nord. Il faut donc vraisemblablement envisager une composition du « récit ancien » dans le courant du VIIe siècle, peut-être sous le règne de Josias (640-609), lequel semble effectivement avoir cherché à annexer le territoire de Benjamin[17]. Quant au lieu

---

[16] Voir par exemple CAQUOT et DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, p. 250. L'ensemble du v. 19 présente de toute manière plusieurs difficultés importantes.

[17] C'est également sous Josias qu'il faut vraisemblablement envisager une première rédaction du livre de Josué : voir à ce sujet récemment Th. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre* (MdB 56), Genève, Labor et

de composition de ce document, compte tenu de la nature du « récit ancien » sur Saül et David, il ne peut s'agir selon toute vraisemblance que de la cour royale à Jérusalem.

En ce qui concerne l'« amour » de Jonathan pour David, sa mention dans le « chant de l'arc » (2 S 1,17-27, cf. 1,26), généralement considéré comme l'une des pièces les plus anciennes des traditions sur David, suggère qu'il peut s'agir d'un motif de haute antiquité, mais dont l'historicité est évidemment impossible à déterminer[18]. De

Fides, 2007, p. 93-97. Cette rédaction témoigne également d'une influence importante des traditions néo-assyriennes (notamment les récits de conquête), et insiste tout particulièrement sur la conquête des principaux sites de Benjamin : Béthel, Aï, Gabaon. Les notices de 2 R 23,15.19 présupposent une tentative d'expansion de Juda à l'époque de Josias vers le territoire situé au nord de Jérusalem, en particulier Benjamin ; même si de telles notices relèvent de la propagande royale, l'hypothèse d'une telle expansion semble néanmoins corroborée par la notice sur la mort de Josias à Megiddo en 2 R 23,29. On notera encore que Juda et Benjamin forment une unité administrative à partir de l'époque néo-babylonienne (et, plus tard, à l'époque perse), ce qui s'explique bien si Juda a pris le contrôle de Benjamin un peu plus tôt, dans le courant du VIIe siècle.

W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit*, p. 213-220, envisage pour sa part une composition des récits relatifs à l'ascension de David à la cour d'Ézéchias, vers la fin du VIIIe s. av. n. è., en lien avec la capture récente de Samarie. Toutefois, DIETRICH ne prête pas suffisamment attention au fait que c'est Benjamin, plus que le royaume du nord en général, qui est l'objet des récits sur Saül et David. Rien n'indique l'existence de tentatives, sous Ézéchias, de contrôler la région de Benjamin ; au contraire le territoire judéen semble avoir été considérablement réduit et dépeuplé à cette époque à la suite de la campagne de Sennachérib de 701 (cf. Es 7,20-25). D'autres auteurs (comme encore récemment VERMEYLEN) maintiennent une datation significativement plus haute pour la rédaction des traditions sur l'ascension de David, laquelle aurait pris place sous le règne de David (!), voire peu après, par exemple sous le règne de Salomon. De telles reconstructions sont toutefois très peu vraisemblables tant sur le plan historique que littéraire, et ne font droit ni à la complexité du matériau rassemblé dans ces récits, ni à l'influence d'éléments néo-assyriens. Le David « historique », s'il a existé, était manifestement un vassal des Philistins (comme le reconnaissent d'ailleurs indirectement certaines traditions, cf. notamment 1 S 27) : voir par exemple E. A. KNAUF, « Saul, David and the Philistines: From Geography to History », *BN* 109, 2001, p. 15-18. Cette observation donne déjà une idée de l'écart entre la plupart des traditions sur David préservées en 1–2 Samuel et le David « historique », *pace* VERMEYLEN, *La Loi du plus fort*, p. 687 et *passim*, qui maintient pour sa part que : « […] la proximité littéraire comme la qualité des rédacteurs permettent d'envisager […] un accès raisonnable au Saül et au David de l'histoire ».

[18] Voir par exemple MCCARTER, *I Samuel*, p. 74-75 ; il s'agit néanmoins d'une composition très savante, manifestant un degré d'élaboration littéraire important.

manière générale, les récits sur David et Jonathan doivent être envisagés par l'historien sous l'angle de l'image de l'amitié et de l'héroïsme qu'ils construisent plutôt que comme un document « historique » sur ces deux figures bibliques. Dans la mesure où ces récits semblent avoir peu été retouchés par les scribes deutéronomistes, ils devaient déjà faire partie pour la plupart du « récit ancien » d'époque néo-assyrienne ; la principale exception à cet égard concerne la scène de 1 S 20,12-17, dont le caractère secondaire est largement reconnu[19]. L'absence de la scène inaugurale de 1 S 18,1-5 dans la recension brève des livres de Samuel soulève une difficulté spécifique à cet égard ; en effet, il y a de bonnes raisons de penser que la recension brève préserve souvent un texte plus ancien que la recension longue attestée par le TM et d'autres témoins. Néanmoins, le motif du « pacte » conclu par Jonathan en faveur de David semble déjà présupposé en 1 S 20,8 (texte hébreu et texte grec), où David fait référence à l'« alliance » dans laquelle Jonathan l'aurait « fait entrer » (texte hébreu) ou « amené » (texte grec). En outre, le thème de l'« amour » de Jonathan pour David en 1 S 18,2 semble déjà connu des scribes qui ont inséré 1 S 20,12-17, puisqu'ils concluent

---

Notons en outre que certains commentateurs considèrent le v. 26, qui évoque précisément l'amour de Jonathan pour David, comme un ajout plus tardif ; cf. D. V. EDELMAN, « The Authenticity of 2 Sam 1,26 in the Lament over Saul and Jonathan », *SJOT* 2, 1988, p. 66-75 ; et plus récemment M. NISSINEN, « Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese », *Bib* 80, 1999, p. 250-263, ici p. 254. Il est vrai que le v. 26, avec 25b, interrompt la structure métrique régulière des versets qui précèdent, et que le v. 27 se lit bien à la suite de 25a, dont il reprend en partie le langage. Cet argument demeure toutefois relatif, et d'autres commentateurs considèrent au contraire le v. 26 comme faisant partie intégrante du poème. F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich, TVZ, 1981, p. 189, considère pour sa part que la section de l'élégie constituée par les v. 25-26, qui parlent exclusivement de Jonathan, est plus ancienne que le reste du poème, lequel aurait été ajouté après coup.

[19] Dans le cas de 1 S 20,12-17, les commentateurs ont depuis longtemps identifié la présence du langage et du style deutéronomistes. Le caractère secondaire de cet épisode dans son contexte est par ailleurs manifeste. Plusieurs auteurs voient dès lors dans l'ensemble de 20,12-17 une interpolation deutéronomiste ; cf. notamment T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie : David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF.B 193), 1975, p. 84ss., qui offre une analyse détaillée du langage dtr dans ce passage. D'autres commentateurs considèrent que les scribes deutéronomistes ont retravaillé une tradition plus ancienne, bien que déjà secondaire dans son contexte ; voir par exemple récemment VERMEYLEN, *La Loi du plus fort*, p. 121-124.

ce passage par une déclaration (« car il l'aimait de l'amour dont il aimait sa *nepeš* », 20,17b TM, avec une formule légèrement différente dans la LXX) qui reprend explicitement celle de 1 S 18,2. Il y a donc de bonnes raisons de penser, dans ce cas précis, que le « plus » préservé par la recension longue en 1 S 18,1-5 n'est pas simplement un ajout tardif (deutéronomiste ou post-deutéronomiste) mais faisait déjà partie du « récit ancien » d'époque néo-assyrienne.

La relation entre David et Jonathan et sa signification dans les récits sur l'ascension de David en 1–2 Samuel

Examinons à présent plus en détail le thème de l'amitié entre David et Jonathan tel qu'il se présente dans les traditions de 1–2 Samuel (1–2 Règnes) qui nous sont parvenues.

Depuis W. MORAN, l'ensemble des commentateurs s'accorde à souligner que l'« amour » de Jonathan pour David présente une connotation politique évidente[20]. Au ch. 18, dans la recension longue, l'« amour » de Jonathan pour David est mis en parallèle avec l'amour du peuple pour David : « tout Israël et Juda aimaient (*ʾhb*) David car c'est lui qui sortait et rentrait à leur tête (LXX : devant le peuple) ». Ici, il ne fait aucun doute que l'emploi du verbe *ʾhb* (ainsi que du substantif *ʾhbh* en 1 S 18,3, toujours à propos de l'amour de Jonathan pour David) renvoie à la terminologie légale en vigueur dans les traités de vassalité néo-assyriens (ainsi que déjà dans un traité de vassalité hittite du XIIIe siècle entre Tudḫaliya IV et son cousin Kurunta). Comme le relevait déjà MORAN, en hébreu l'expression employée à deux reprises en 1 S 18,1-5 (18,1 et 3) selon laquelle Jonathan aimait David « comme sa propre *nepeš* (*kᵊnapšô*) » (cf. encore 1 S 20,17, avec une variante) a son plus proche parallèle dans le commandement donné aux futurs vassaux du roi assyrien Assurbanipal, *ki-i nap-šat-ku-nu la tar-ʾama-ni* (« vous devez l'aimer comme vous-mêmes »)[21]. En ce sens, ainsi que l'ont relevé plusieurs commentateurs, l'amour de Jonathan pour David participe pleinement du thème général du « récit ancien » sur Saül et David. D'emblée, Jonathan considère David comme le véritable

---

[20] W. L. MORAN, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », *CBQ* 25, 1963, p. 77-87 ; voir particulièrement p. 82 n. 33 pour la relation entre David et Jonathan.

[21] MORAN, *art. cit.*, p. 80.

successeur légitime de Saül et le futur roi d'Israël : il fait alliance avec lui (1 S 18,3), lui remet ses propres insignes de pouvoir (1 S 18,4), et lui témoigne sa loyauté en prenant sa défense contre son père (1 S 19,1-7 et 1 S 20,31-32), quitte à se trouver à son tour menacé par Saül (1 S 20,33). Ce motif culmine lors de la dernière rencontre entre les deux hommes (1 S 23,16-18), lorsque Jonathan déclare à David que c'est lui qui sera roi après Saül, alors que Jonathan sera son « second » (hébreu *mišneh*, grec *deúteros*). Ce dernier terme évoque en outre le fait que Jonathan attend (de manière logique) une récompense pour sa loyauté politique à l'égard de David, et cet aspect sera encore développé par les scribes qui insèrent 1 S 20,12-17, un passage dans lequel Jonathan fait jurer à David qu'il demeurera loyal à sa maison au cas où lui-même viendrait à mourir[22].

Ces observations ne signifient pas, cependant, qu'il faille restreindre le thème de l'amour de Jonathan pour David à sa seule dimension de loyauté politique[23]. Sur ce point, peu de commentateurs ont accepté de suivre MORAN, et la plupart soulignent au contraire que la loyauté politique de Jonathan à l'égard de David semble se redoubler d'une forte dimension affective, qui apparaît en plusieurs endroits du récit[24]. L'expression hébraïque employée en 1

[22] Voir 1 S 20,14-15, et l'analyse faite ci-dessus (n. 9) de ce passage syntaxiquement difficile. L'emploi ici du terme hébreu *ḥesed*, lequel a généralement en hébreu une connotation juridique et/ou politique forte, souligne encore cette dimension de réciprocité : Jonathan attend que David témoigne à l'égard de sa descendance une loyauté comparable à celle qu'il lui a manifestée.

[23] EDELMAN, « The Authenticity of 2 Sam 1,26 », propose également de lire l'amour de Jonathan pour David essentiellement (sinon exclusivement) au sens d'une loyauté politique, à la suite de MORAN. Dans une étude plus récente, M. ZEHNDER, « Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan Geschichten », *Bib* 79, 1998, p. 153-179, tend également par endroits à minimiser la dimension affective de la relation entre David et Jonathan au profit de la dimension plus spécifique de loyauté politique.

[24] Voir déjà J. A. THOMPSON, « The Significance of the Verb *Love* in the Jonathan-David Narratives in Samuel », *VT* 24, 1974, p. 34-38, qui souligne l'« ambiguïté » du terme *ʾhb* dans les récits sur David ; dans le même sens par exemple MCCARTER, *I Samuel*, p. 305, qui explique à propos de 1 S 18,1 que « this statement hints of political loyalty just as it describes personal affection », et voir encore p. 342 à propos de 1 S 20,17. Parmi les auteurs plus récents, voir par exemple NISSINEN, « Die Liebe von David und Jonathan », ainsi que ACKERMAN, *When Heroes Love*, p. 172ss.

S 18,1, « attacher sa *nepeš* » (avec *qšr*), a un seul parallèle dans toute la Bible hébraïque, en Gn 44,30, où elle décrit l'amour paternel du patriarche Jacob à l'égard de son fils Benjamin. En 1 S 20,1-11, Jonathan semble effrayé à l'idée de voir mourir David, et en 1 S 20,41, au moment de se quitter, les deux hommes s'embrassent (*nšq*) en pleurant abondamment[25]. De la même manière, dans son élégie finale David pleure Jonathan non pas comme un simple « ami » ou un allié, mais comme un « frère » (*ʾḥ*), et le contexte de cette déclaration (v. 26) implique très clairement que ce lien fraternel est entendu non pas dans un sens abstrait et impersonnel mais au sens d'un lien unique entre les deux hommes[26].

D'autres expressions semblent avoir une connotation plus explicitement érotique ou sexuelle. 1 S 19,1 affirme que Jonathan « avait du plaisir » en David ; l'expression employée ici en hébreu, *ḥpṣ bᵊ*, n'est jamais utilisée dans la Bible hébraïque dans un contexte d'alliance entre humains, mais peut par contre signifier le désir physique ressenti par une personne pour une autre (cf. Gn 34,19 ; Dt 21,14)[27]. On notera d'ailleurs que la connotation manifestement érotique de cette expression en 1 S 19,1 a peut-être dérangé le traducteur grec, qui l'a atténuée en la rendant par le verbe *haireîsthai*, « choisir », lequel n'est par ailleurs jamais utilisé dans la LXX pour rendre le verbe hébreu *ḥpṣ*[28]. Le parallèle établi dans la

---

[25] Ce motif est encore prolongé dans le « Livre des Antiquités bibliques » (*LAB*) du Pseudo-Philon, lequel, en 52,10, rapporte en détail le discours de Jonathan à cette occasion.

[26] Voir par exemple NARDELLI, *Le motif*, p. 87-88.

[27] Cf. à ce sujet G. J. BOTTERWECK, « *ḥāpēṣ* », in *TDOT* 5, 1986, p. 92-107, ici p. 95, qui relève ainsi que tant en Gn 34,19 qu'en Dt 21,14 *ḥpṣ bᵊ* fonctionne comme un « summary term » (on pourrait dire, un *hyperonyme*) pour une série d'expressions manifestant l'attirance érotique et le désir sexuel. À propos de 1 S 19,1 TM, BOTTERWECK observe également, à propos de l'emploi de *ḥpṣ bᵊ* en lien avec le verbe *ʾhb* au ch. 18 : « *ḥāpēṣ* stands here on the fringes of eroticism ». Dans le même sens, voir également S. SCHROER et T. STAUBLI, « Saul, David and Jonathan—The Story of A Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament », in A. BRENNER (éd.), *Samuel and Kings* (A Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, Academic Press, 2000, p. 22-36, ici p. 28. *Pace* ZEHNDER, « Exegetische Beobachtungen », p. 159-161.

[28] B. GRILLET et M. LESTIENNE, *La Bible d'Alexandrie, 9/1. Premier livre des Règnes*, Paris, Cerf, 1997, p. 317 ; ce choix de traduction pourrait également se baser à mon sens sur 1 S 20,30, où Saül accuse Jonathan d'avoir « choisi » David contre

recension longue entre l’amour de Jonathan pour David et celui de Mikal pour David semble également impliquer que l’amour ressenti par Jonathan ne se résume pas à une forme de loyauté politique mais qu’il inclut également une forme d’attirance physique (comparer 1 S 18,20 dans le cas de Mikal)[29]. La même idée se retrouve à l’autre extrémité du récit, dans l’élégie finale prononcée par David sur son ami Jonathan, où l’amour (*ʾahᵃbāh*) de Jonathan pour David est explicitement comparé à l’amour des femmes (*ʾahᵃbat nāšîm*, 2 S 1,26b). Comme l’ont déjà souligné certains commentateurs, une telle comparaison est inhabituelle dans un contexte d’alliance politique, et semble faire référence à une dimension explicitement sexuelle[30]. Cette conclusion est encore renforcée par le langage de la ligne qui précède, où David affirme à propos de Jonathan : « tu avais pour moi tant de *nʿm* » (2 S 1,26a), un terme qui désigne notamment la beauté, la grâce et le charme, et dont la connotation sensuelle, sinon sexuelle, est évidente.

Compte tenu de ces observations, il n’y a aucune raison de nier la présence d’une perspective homophile, voire homoérotique, à l’inté-

---

son propre père. LXX[L] traduit toutefois par *agapân*, ce qui est déjà plus conforme à l’hébreu.

[29] Il va sans dire que la raison d’être des mariages dans l’Antiquité, surtout dans les familles patriciennes, est essentiellement d’ordre politico-économique ; en ce sens, le parallèle établi entre Jonathan et Mikal dans leur relation à l’égard de David ne veut encore rien dire. Toutefois, le contexte de 1 S 18,20 indique clairement que dans le cas de Mikal l’emploi du verbe *ʾhb* implique une dimension d’attirance affective et/ou sexuelle (comme le confirme le texte grec, qui utilise ici *eraō*) ; autrement, cette notice n’aurait aucun sens. Curieusement, ce parallèle — pourtant manifeste — entre l’amour de Jonathan pour David et celui de Mikal n’est pas véritablement discuté par ZEHNDER, « Exegetische Beobachtungen ».

[30] Voir notamment sur ce point les remarques détaillées de S. M. OLYAN, « “Surpassing the Love of Women”: Another Look at 2 Samuel 1:26 and the Relationship of David and Jonathan », in M. D. JORDAN (éd.), *Authorizing Marriage? Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions,* Princeton, University Press, 2006, p. 7-16, ici p. 9-14. NARDELLI, *Le motif*, p. 89, parvient également à une conclusion similaire à propos de 2 S 1,26 ; cf. également ACKERMAN, *When Heroes Love*, p. 191. L’expression employée à deux reprises en 1 S 18,1 et 1 S 18,3 (et encore, avec une variante, en 1 S 20,17) selon laquelle Jonathan aimait David « comme sa propre *nepeš* (*kᵊnapšô*) » a sans doute également une connotation affective et sensuelle, outre sa connotation plus étroitement politique. SCHROER et STAUBLI, « Saul, David and Jonathan », p. 28, la rapprochent de l’expression *šê ʾāhᵃbāh napšî* « celui qu’aime ma *nepeš* » dans le Cantique (voir Ct 1,7 ; 3,1.2.3.4) ; dans le même sens, voir encore ACKERMAN, *When Heroes Love*, 173.

rieur des récits sur David et Jonathan[31]. Cette conclusion semble encore confirmée, au moins de manière indirecte, par le reproche de Saül à Jonathan en 1 S 20,30, qui accuse son fils d'avoir « choisi » David « à ta honte et à la honte de la nudité de ta mère », prêtant ainsi une connotation sexuelle évidente à la relation entre les deux hommes[32]. Contrairement à une idée encore répandue aujourd'hui chez les critiques bibliques, l'existence d'un « tabou » généralisé sur l'homosexualité dans la Bible hébraïque n'est pas démontrée[33]. Les lois de Lv 18,22 et Lv 20,13 font partie d'un document plus tardif que le « récit ancien » sur Saül et David, qui exprime en outre l'idéologie et les conceptions d'un groupe sacerdotal spécifique à Jérusalem ; on ne saurait donc les considérer comme représentatives des pratiques et des représentations de la sexualité en Israël à l'époque du Fer[34]. Par ailleurs, ce qui est condamné par Lv 18,22 et Lv 20,13 n'est pas l'« homosexualité » en général (un concept qui n'existe de toute manière pas dans l'Antiquité)[35], mais le fait pour un homme de coucher avec un autre homme « de la manière dont on couche avec une femme » (*miškᵊbê ʾiššâ*, la même formule est répétée dans les deux passages) : dit autrement, ce qui fait problème, ici, pour un homme est d'accepter le rôle passif qui, dans la

---

[31] *Pace* l'argument contraire (et, à mon sens, peu convaincant) récemment développé, entre autres, par ZEHNDER, « Exegetische Beobachtungen » ; voir à ce sujet la réponse nuancée de NISSINEN, « Die Liebe von David und Jonathan ». Cette conclusion rejoint la lecture de plusieurs commentateurs récents, dont NARDELLI et ACKERMAN. Contrairement à ACKERMAN, toutefois, il me paraît excessif de dire que les récits sur David et Jonathan recourent à un « highly eroticized language and imagery » (ACKERMAN, *When Heroes Love*, p. 198 et *passim*).

[32] Pour cette observation, voir notamment M. NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 55, qui commente à juste titre : « The mentioning of disgracing one's mother's "nakedness" (*ʿerwâ*) conveys a negative sexual nuance and gives the impression that Saul saw something indecent in Jonathan's and David's relationship ».

[33] Dans le cas des récits sur David et Jonathan, voir par exemple ZEHNDER, « Exegetische Beobachtungen », p. 174-175, pour qui l'idée selon laquelle David et Jonathan pourraient avoir entretenu une relation homoérotique est nécessairement démentie par l'interdit biblique de Lv 18,22 et Lv 20,13 ; et dans le même sens S. L. MCKENZIE, *King David: A Biography*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 85.

[34] Sur le « code de sainteté » en Lv 17–26, son contexte historique et son milieu producteur, voir Ch. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2.25), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 395-575.

[35] Voir sur ce point M. NISSINEN, *Homoeroticism*.

construction de la sexualité au Proche Orient ancien, est typiquement dévolu à la femme[36].

Cela dit, s'il n'y a aucune raison de nier la présence d'une dimension homophile, voire homoérotique, dans les récits sur David et Jonathan, il faut reconnaître que cette dimension n'est que suggérée[37]. Tout au long des récits sur David et Jonathan on ne trouve ainsi aucune référence explicite à une forme d'acte sexuel, et la nature même de la relation homophile entre les deux hommes demeure vague, sinon ambiguë ; comme le notait déjà NISSINEN, il est difficile de déterminer, par exemple, si le récit fait allusion à une hiérarchie sexuelle fixe entre les deux hommes, ou à une relation dans laquelle chacun des deux partenaires pouvait endosser tour à tour le rôle actif et le rôle passif[38]. En ce sens, il m'est impossible de

[36] Voir notamment S. M. OLYAN, « “And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 », *Journal of the History of Sexuality* 5, 1994, p. 611-622. Voir également les remarques complémentaires de J. T. WALSH, « Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom? », *JBL* 120/2 (2001), p. 201-209.

[37] Sur ce point, il m'est impossible de suivre NARDELLI, *Le motif*, p. 85-87, pour qui le parallèle — déjà relevé par plusieurs commentateurs — entre le « pacte » de Jonathan à l'égard de David et le mariage entre Mikal et David inviterait à lire la *b*ᵉ*rît* de 1 S 18,3 comme une forme de « contrat matrimonial » (*sic*) entre les deux hommes, scellant « une règle de vie en commun entre les deux hommes », et les présents de Jonathan à David en 1 S 18,4 comme une forme de « gages », similaires à ceux que Tamar exige de Juda selon Gn 38 pour que ce dernier puisse coucher avec elle. Cette lecture ne repose toutefois sur aucun élément concret du texte, et il est faux d'affirmer qu'elle s'accorderait « le mieux aux formules très concrètes de l'hébreu » (Ibid., p. 87). Tout au plus peut-on souligner une certaine ambiguïté dans l'emploi du terme *b*ᵉ*rît* en 1 S 18,3, lequel, en hébreu, peut en effet également désigner un contrat de mariage ; on notera cependant qu'en 1 S 23,18, cette connotation est manifestement absente du second « pacte » entre David et Jonathan. Le même type de critique vaut à l'encontre de SCHROER et STAUBLI, « Saul, David and Jonathan », p. 28, qui veulent voir dans la référence au « champ » (*śādeh*) de 1 S 19,3 et 1 S 20,11.35 un parallèle avec le motif du « champ » qui, dans le Ct, sert de lieu de rendez-vous secret aux amants (cf. par exemple Ct 7,12). Là encore, cette interprétation semble excessive, et n'est pas appuyée par le texte.

[38] *Pace* ACKERMAN, *When Heroes Love*, p. 189-194, 195-196, et 221-226, pour qui, au contraire, le récit suggère à plusieurs reprises que Jonathan adopte dans sa relation à David un rôle qui, dans la conception proche-orientale, correspond typiquement à celui du partenaire féminin dans une relation homme/femme (« *womanlike role* », selon la terminologie d'ACKERMAN). Cette interprétation me paraît assez douteuse, et se fonde à mon sens sur des observations problématiques. Le fait que la construction narrative de 1 S 18–19 mette systématiquement en

suivre ACKERMAN qui, dans son étude récente, fait au contraire de l'amour (au sens érotique) de Jonathan pour David le thème central du « récit ancien », et n'hésite pas à parler d'« erotic apologetic » pour caractériser ce récit[39]. Il me semble au contraire que l'érotisme de l'amour entre Jonathan et David ne représente qu'un aspect, parmi plusieurs autres, d'une forme d'amitié et de compagnonnage masculin pour lesquels on peut utiliser le concept d'« homosociabilité » (*homosociability*) déjà avancé par NISSINEN[40]. Si l'on prend au sérieux le contexte social et historique de la composition du « récit ancien » sur David, on peut légitimement considérer que l'homosociabilité décrite dans ce document reflète principalement un certain éthos aristocratique, en vigueur à la cour de Jérusalem à l'époque néo-assyrienne. Cette homosociabilité pouvait éventuellement inclure une dimension homoérotique, peut-être d'ailleurs plus sur une base occasionnelle que régulière ; une telle relation ne représentait toutefois en aucun cas une alternative aux relations hétérosexuelles (tant David que Jonathan ont des épouses) mais se situe clairement à un niveau distinct. L'affirmation de David dans son élégie selon laquelle l'amour de Jonathan était « supérieur » à celui des femmes correspond vraisemblablement au fait qu'il s'agit d'une relation qui prend place entre deux hommes libres, de rang et

---

parallèle l'amour de Jonathan et celui de Mikal pour David n'est pas un argument décisif, pas plus que le fait que l'élégie de David en 2 S 1,26 compare l'amour de Jonathan à celui des femmes. À mon sens, ACKERMAN tend à construire une opposition entre la relation de David à Jonathan et celle de David aux femmes (et notamment à Mikal) qui n'existe pas dans le récit ; bien plutôt, la relation entre David et Jonathan désigne un type de relation homophile qui, dans le monde culturel où est composé ce récit, existe en parallèle aux rapports hétérosexuels (tant Jonathan que David ont des épouses et des enfants). Sur ce point, voir les remarques à la fin de ce paragraphe.

[39] ACKERMAN, *When Heroes Love*, p. 218-227. Elle conclut ainsi notamment : « It suggests that, as Jonathan willingly and voluntarily submitted himself sexually to David, so should the narrative's audience willingly submit themselves to David and accept him as their king » (*op. cit.*, p. 226). Pour une critique détaillée de l'ouvrage d'ACKERMAN, et de la lecture qu'elle fait des récits de David et Jonathan, voir notamment la petite monographie de J.-F. NARDELLI, *Homosexuality and Liminality in the Gilgamesh and Samuel*, Amsterdam, Hakkert, 2007.

[40] NISSINEN, *Homoeroticism* ; voir p. 55-56 dans le cas des récits sur David et Jonathan.

de statut socio-économique comparable, et qui n'est pas orientée par un impératif de procréation[41].

David, Jonathan, et les limites de l'« amitié héroïque » dans la Bible hébraïque

Il reste maintenant à se demander dans quelle mesure les traditions sur David et Jonathan participent à la construction d'une conception de l'« amitié héroïque », qui pourrait être rapprochée de représentations similaires dans le reste de l'Antiquité. Sur ce point, la réponse me semble ambiguë.

En un sens, il ne fait pas de doute que l'amitié entre David et Jonathan est ce qui se rapproche le plus, au sein des traditions bibliques, des « amitiés héroïques » entretenues par d'autres personnages légendaires de l'Antiquité méditerranéenne, tels que Gilgamesh et Enkidu en Mésopotamie ou Achille et Patrocle dans le monde grec. L'amitié entre David et Jonathan est une amitié élective et aristocratique entre deux *gibborîm*, autrement dit deux guerriers d'élite (voir 1 S 16,18 pour David et 2 S 1,22.25.27 pour Jonathan). Même si la catégorie de « héros » est problématique dans les traditions bibliques — on y reviendra —, le terme *gibbor* est vraisemblablement celui qui se rapproche le plus de cette notion. Le plus souvent, ce terme désigne une personne capable d'exploits physiques hors du commun (cf. en ce sens par exemple la référence aux *gibborîm* formant la garde rapprochée de David en 2 S 23,22-23)[42] ; néanmoins, il peut également être employé à l'occasion pour désigner des entités à la frontière entre l'humain et le divin, tels que les enfants des « fils de Dieu (des dieux ?) » descendus sur terre

---

[41] Et certainement pas au sens où l'élégie ferait allusion à une sublimation de la dimension sexuelle de la relation, comme semble le suggérer NISSINEN, *Homoeroticism*, p. 55-56, qu'il m'est impossible de suivre sur ce point. De manière générale, même si NISSINEN a tendance à mon sens à minimiser l'aspect érotique et sexuel de la relation entre David et Jonathan, il ne la nie pas non plus complètement ; comparer ses remarques p. 55 où il affirme que « it is conceivable to interpret David's and Jonathan's relationship as homoerotic ».

[42] Voir par exemple H. KOSMALA, art. *gābhar*, *TDOT* 2, 1975, p. 367-382, ici p. 373-377 : « *gibbor*, with the doubling of the middle radical, is an intensive form, and thus means a particularly strong or mighty person who carries out, can carry out, or has carried out great deeds, and surpasses others in doing so. Therefore, the usual translation is "hero," especially in military activities ».

selon Gn 6,4, les anges de Yahwé, ou encore Yahwé lui-même, notamment en sa qualité de commandant en chef des armées célestes (*ṣ^ǝbāʾot*, cf. Jr 32,18)[43].

L'amitié entre David et Jonathan est d'ailleurs étroitement liée à la culture de la guerre et à un idéal de l'exploit militaire, même si elle ne s'y résume pas. Ce trait est d'emblée souligné, dans la recension longue, par le don que fait Jonathan à David de son épée et de son arc, 1 S 18,4, don qui prend place entre la victoire de David sur Goliath (1 S 17) et l'évocation de ses exploits récurrents contre les Philistins alors que David est au service de Saül (1 S 18,13-16) ; l'importance de la culture militaire dans l'amitié entre David et Jonathan est encore soulignée dans l'élégie finale (cf. 2 S 1,22-25), où l'arc de Jonathan est d'ailleurs explicitement mentionné à côté de l'épée de Saül (1,22b). Il ne s'agit pourtant pas d'un simple compagnonnage guerrier entre David et Jonathan[44], mais bien d'une amitié profonde, exceptionnelle, qui renvoie sans doute à un certain éthos aristocratique en Juda à l'époque monarchique comme on l'a vu, et qui inclut l'ensemble des dimensions recouvertes par le verbe *ʾhb* en hébreu : politique, affective, et érotique. À l'instar de Gilgamesh et d'Enkidu ou d'Achille et de Patrocle, la disparition de l'être aimé laisse d'ailleurs le survivant avec le sentiment d'une perte irréparable (2 S 1,26), même s'il faut reconnaître que le chagrin manifesté par David dans son élégie n'atteint pas les extrémités de celui de Gilgamesh ou d'Achille. Enfin, certains passages des récits sur David et Jonathan confèrent en outre à leur amitié une dimension plus spécifiquement *sacrale*. Le pacte conclu par Jonathan à l'égard de David dès le premier épisode (1 S 18,3) est désigné plus loin, en 1 S 20,8, comme un « pacte de Yahwé » (*bᵊrît yhwh*). Dans le même sens, en 1 S 23,16, lorsque Jonathan rejoint David après que ce dernier a fui au désert, il commence par le réconforter (ou l'encourager, avec *ḥzq yad*) « par Dieu » (*bēʾlohîm*), avant de lui annoncer qu'il sait que c'est lui, David, qui régnera bientôt sur Israël à la place de Saül (1 S 23,17)[45] ; et le dernier pacte

---

43 KOSMALA, art. *gābhar*, p. 375-376. En Es 9,5, le descendant eschatologique de la maison de David est également désigné par le syntagme *ʾel gibbor*.

44 Et encore moins d'une forme de pédérastie guerrière, comme le souligne à juste titre NARDELLI, *Le motif*, p. 76.

45 On notera également que déjà en 1 S 20,14-15, le serment que Jonathan fait prononcer à David est précédé de la déclaration suivante : « Puisse Yahwé être avec

scellé entre les deux hommes en 1 S 23,18 est également un pacte « devant Yahwé ».

Même si j'ai, pour ma part, surtout insisté dans cette contribution sur l'amitié entre David et Jonathan comme expression d'un certain éthos aristocratique en Juda à l'époque royale, rien n'interdit, dans une perspective comparatiste plus large, d'y voir une variation spécifiquement judéenne sur un « motif » ou même un « type » de l'amitié héroïque entre deux hommes qui se retrouve ailleurs dans l'Antiquité méditerranéenne — ce que NARDELLI propose, non sans finesse, de désigner comme le « motif de la paire d'amis héroïques à prolongement homophile »[46]. Cela dit, il faut bien reconnaître que la dimension proprement épique de cette « amitié héroïque » est plus suggérée que véritablement développée dans le cas des traditions sur David et Jonathan. David et Jonathan n'accomplissent pas de quête commune, ils ne s'affrontent jamais en combat singulier, et surtout, se gardent bien de défier le(s) dieu(x) ensemble ; quant à la mort de l'ami/amant, si elle donne lieu à une élégie, comme dans l'épopée de Gilgamesh et dans l'*Iliade*, elle ne débouche sur aucune spéculation sur la nature de l'homme et sa destinée, contrairement à ce qui est le cas dans l'épopée de Gilgamesh, et encore moins sur une forme de communication *post mortem* telle que la relate le récit (ajouté tardivement) de la descente de Gilgamesh aux Enfers dans la tablette XII. Si la mort de Jonathan permet à David d'avancer dans

toi, comme il a été avec mon père », qui semble déjà impliquer que Jonathan voit en David le successeur légitime (et divinement autorisé) de Saül : voir dans un sens similaire D. JOBLING, « Jonathan: A Structural Study in I Samuel », in *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible* (2e édition ; JSOTSup 7), Sheffield, JSOT Press, 1986, p. 12-30, ici p. 21.

[46] Je n'entre pas ici dans la question, à mon sens hautement difficile, de la diffusion possible de ce motif, attestée pour la première fois dans l'épopée de Gilgamesh, au sein de l'aire culturelle de la Méditerranée ancienne ; NARDELLI, *Le motif*, p. 138-139, qui avance quelques considérations provisoires en ce sens, propose pour sa part de considérer le rôle qu'auraient pu jouer les Phéniciens dans cette transmission. Certains auteurs ont déjà suggéré que les scribes qui ont rédigé les récits sur David et Jonathan connaissaient l'épopée de Gilgamesh (dont un extrait, comme on le sait, a été retrouvé à Megiddo sur une tablette cunéiforme datant du Bronze récent), et s'en seraient inspirés : voir notamment SCHROER et STAUBLI, « Saul, David and Jonathan » ; ainsi que RÖMER et BONJOUR, *L'homo-sexualité*, p. 101. Cette hypothèse est séduisante, mais je ne vois pas, pour ma part, qu'une influence effective dans les récits sur David et Jonathan puisse être démontrée.

sa quête, c'est, de manière très pragmatique, parce qu'elle libère le trône occupé jusque là par les Saülides ; ce n'est pas un hasard si le récit du couronnement de David à Jérusalem en 2 S 2,1-4 suit immédiatement (!) l'élégie funèbre prononcée sur David et Jonathan en 2 S 1,17-27[47]. En clair, si le « récit ancien » sur Saül et David témoigne à sa manière d'un « type » de l'amitié héroïque au sein des traditions bibliques, il ne se soucie pas d'en explorer les dimensions à la fois épique, psychologique, voire philosophique ou métaphysique, contrairement à ce qui est le cas dans l'épopée de Gilgamesh.

Cette différence fondamentale s'explique d'abord par le genre littéraire du « récit ancien » sur Saül et David. Ce document rassemble un matériau complexe sur ces deux figures fondatrices, mais dont la perspective générale demeure de légitimer la dynastie davidique à Jérusalem[48] ; il ne s'agit pas d'une « épopée », mais d'un document de propagande. Le thème de l'« amour » de Jonathan pour David ne se laisse pas réduire à sa seule dimension de loyauté et de soumission politiques, comme on l'a vu, mais cette dimension demeure néanmoins prédominante tout au long des récits : en exprimant son amour à David, Jonathan fait toujours, simultanément, une déclaration de soumission et de loyauté politiques au futur roi d'Israël et de Juda. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, à mon sens, les auteurs du « récit ancien » sur Saül et David évitent soigneusement de placer une déclaration similaire dans la bouche de David : nulle part il n'est dit de David qu'il « aimait » Jonathan, même si cette notion est, de fait, implicite dans l'élégie finale. Tant dans la recension longue que brève, le thème de l'amour de Jonathan pour David culmine lorsque Jonathan finit par renoncer formellement à ses droits au trône au profit de son ami dans une déclaration scellée par un « pacte » sacré (« devant Yahwé »), comme le relate la scène de la rencontre finale entre les deux

---

[47] En ce sens, je rejoins l'idée générale de J. VERMEYLEN, « "Comment sont tombés les héros ?" : Une lecture de 1 S 31 et 2 S 1,1–2,7 », in C. FOCANT et A. WÉNIN (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (*BEThL* 191), Leuven, University Press/Peeters, 2005, p. 99-116, ici notamment p. 110-112, qui note pour sa part que l'élégie sert également à souligner les qualités de David, et donc sa légitimité au trône.

[48] Pour une distinction similaire entre une perspective globalement « pro-davidique », mais non simplement « apologétique », dans le cas des traditions sur Saül et David rassemblées dans le « récit ancien » d'époque néo-assyrienne, voir également les remarques pertinentes de DIETRICH, *Die frühe Königszeit*, p. 213-220.

hommes en 1 S 23,16-18. Rien n'interdit de considérer que certaines des traditions anciennes sur David et Jonathan exploraient de manière plus explicite la dimension proprement affective de l'amitié entre David et Jonathan ; c'est notamment ce que suggère l'élégie de David en 2 S 1,17-27 et, dans une certaine mesure, le récit de 1 S 20. Mais lorsque le « récit ancien » a été composé à la cour de Jérusalem entre le VIIIe et le VIIe s. av. n. è., la dimension de légitimation politique de la dynastie davidique a été prédominante, et a clairement influencé la sélection et l'agencement des traditions sur David et Jonathan.

À ce premier facteur, il convient vraisemblablement d'ajouter une explication d'ordre plus général, voire plus fondamental. Contrairement à la conception qui semble avoir prévalu en Mésopotamie, pour les auteurs du « récit ancien » sur Saül et David qui relate les origines de la monarchie en Benjamin et en Juda, la royauté n'est pas d'origine « céleste » ou divine[49]. Même si certaines traditions bibliques, en particulier dans les Psaumes, suggèrent qu'il a pu exister en Juda également des représentations du roi comme figure humano-divine, à l'instar des monarques assyriens et babyloniens, la perspective générale du « récit ancien » sur Saül et David présuppose néanmoins une séparation relativement stricte entre les domaines du divin et de l'humain, du céleste et du terrestre. La description du jeune David, en particulier, suit rigoureusement le canon de l'idéologie royale au premier millénaire : il est beau, courageux, c'est un guerrier adroit qui jouit de la faveur divine, etc. (voir notamment déjà 1 S 16,18) ; mais ce n'est déjà plus véritablement un héros épique au même titre que Gilgamesh, dont il est dit dès le début du récit qu'il est pour deux tiers divin et seulement pour un tiers humain (tablette i, 46 dans le texte « standard »). Si le texte hébreu du Ps 2,7 préserve une tradition selon laquelle le roi est « engendré » (avec *yld*) par Yahwé, cette conception semble totalement absente du « récit ancien » sur Saül et David. Ce phénomène s'explique vraisemblablement par le fait que le « récit ancien » reflète déjà de manière significative l'influence — au sein des élites judéennes de la cour royale — d'une forme de yahwisme monolâtre et exclusiviste (mais non encore monothéiste !), qui insiste plus

[49] Cf. notamment la « Chronique de la monarchie une », document rédigé en sumérien dont pas moins de 16 copies ont été retrouvées en Mésopotamie, et qui débute de la manière suivante : « Lorsque la royauté descendit du ciel… ».

fortement que les autres religions du Proche-Orient ancien sur la séparation entre les domaines céleste et terrestre, divin et humain, et pour laquelle il n'y a plus guère de place pour des figures « liminaires » (au sens étymologique du terme), situées à cheval sur la frontière entre le monde des dieux et celui des hommes. Tout comme la description des exploits de David, l'évocation de son amitié pour Jonathan demeure, désormais, dans un registre strictement humain, qui ne remet jamais en question les limites mêmes imposées aux amants par leur mortalité. Il n'y a guère dans la tradition biblique que le Cantique des Cantiques qui interrogera, timidement, le rapport entre l'amour et la mort dans son débat avec Qohéleth (cf. Ct 8,6), en écho d'ailleurs à certaines traditions mythologiques du Proche-Orient ancien[50]. Mais là, nous nous trouvons à l'époque hellénistique, et il s'agit déjà d'une autre histoire.

Christophe NIHAN
Université de Lausanne
UMR 7192

[50] Voir notamment là-dessus O. KEEL, « Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenliedes im Spiegel israelitischer Siegelkunst », in M. EBNER *et al.* (éd.), *Leben trotz Tod* (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004, p. 49-62, qui souligne cet arrière-plan mythologique derrière Ct 8,6, en lien notamment avec le thème de la déesse arrachant son aimé/ami à l'emprise la mort (Isis/Osiris, Anat/Baal).

Entre mort et gloire impérissable

Achille et Patrocle en miroir

Dominique JAILLARD

> « Laissons là le passé, quelque affligés que nous soyons, et cédant à la nécessité, maîtrisons notre cœur dans notre poitrine (*thumon eni stēthessi philon*). Aujourd'hui, j'irai au devant d'Hector qui a détruit cette tête si chère (Patrocle), et alors, je recevrai mon destin de mort (*kēra*), à quelque moment que Zeus voudra bien l'accomplir. (...) Si une telle part (*moîra*) m'a bien été préparée, on me verra, à mon tour, gisant sur le sol quand la mort m'aura frappé, mais pour aujourd'hui, puissé-je gagner une noble gloire (*kleos esthlon*) » (*Il.* 18. 112-121).

C'est en ces termes qu'Achille, au chant XVIII de l'*Iliade*, renonce à la *mēnis*, à la colère divine et destructrice qui l'a conduit à se retirer du combat et à vouer ses compagnons achéens à la défaite et à la mort. Dans l'histoire de cette colère qu'est l'*Iliade*[1], la mort de Patrocle, le compagnon et ami le plus cher (*philos hetairos*) constitue le moment décisif où l'action se retourne et où se scelle le destin du héros.

Fils de la déesse Thétis et du mortel Pélée, Achille est le « meilleur des Achéens »[2], celui sans qui Troie ne saurait être prise quoiqu'il ne lui revînt pas de la prendre lui-même. Cette supériorité, qui est d'abord excellence dans l'ordre de la guerre, est susceptible d'entrer en conflit avec la prééminence d'Agamemnon, le plus prestigieux des souverains achéens, qui a été investi comme chef suprême de l'expédition et qui, à ce titre, se prétend aussi le

---

[1] *Il.* 1. 1-3 : « Chante, déesse, la colère du Péléide Achille, colère destructrice, qui causa aux Achéens mille maux et fit descendre chez Hadès tant d'âmes valeureuses ».

[2] *Il.* 1. 244, 412 ; 14. 271, 274 ; voir le livre fondamental de G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999[2], p. 26-41 ; trad. française, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Le Seuil, 1994.

meilleur de l'armée[3]. Lorsque le devin Calchas, qui parle sous la protection d'Achille, enjoint à Agamemnon de restituer à son père, un prêtre d'Apollon, une captive qu'il a obtenue comme sa part d'honneur lors d'un précédent partage de butin, la querelle éclate. En échange de la part qu'il perd, Agamemnon exige, contre tout usage, Briséis, la captive qu'Achille a reçue pour prix de ses exploits, comme sa propre part d'honneur, son *geras*. Reprendre à Achille le *geras* obtenu, signe tangible de sa *timē*, son statut et son honneur, ce n'est rien moins que dénier entièrement ces derniers, que réduire à néant l'excellence du « meilleur des Achéens », atteindre au plus profond son être héroïque[4]. Dans la pratique sociale du monde homérique et dans le système symbolique qui la sous-tend, tout être, mortel ou dieu, tend à se définir par ses *timai*, et la *timē* s'avérer étroitement solidaire, inséparable, du *geras* qui l'atteste[5].

La violence de la réaction d'Achille répond d'abord à la violence de l'outrage, à l'*hubris* d'Agamemnon[6]. Seule l'intervention d'Athéna, mandatée par Héra, peut le retenir de tuer Agamemnon au milieu de l'assemblée, contre promesse d'une vengeance bien plus belle, l'évidence de sa supériorité reconnue par tous. Ce faisant, Athéna énonce en même temps la solution « juridique » du conflit, le mépris qu'Agamemnon a témoigné envers Achille l'obligera à lui fournir une compensation à la mesure de l'*hubris* dont il a fait montre : « Je le déclare ici, et c'est ce qui s'accomplira ; cet affront (*hubris*) te vaudra un jour de splendides présents d'une triple valeur. Retiens ton bras, obéis-nous »[7]. Achille se retire de la guerre après avoir

---

[3] *Il.* 1. 91, *hos nun pollon aristos eni stratōi euchetai einai* ; 2. 82, *hos meg' aristos Achaiōn euchetai einai.*

[4] Voir J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, chap. 2, « La belle mort et le cadavre outragé », p. 44-47.

[5] Sur l'articulation de la *timē* et du *geras*, voir E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, tome 2, p. 43-55, fondamental, G. MAURO BATTILANA, *Moira e Aisa in Omero. Una ricerca semantica e socio-culturale*, Rome, Edizioni del Ateneo, 1985 et P. PUCCI, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham, Rownan & Littlefield Publishers, 1997, chap. 10 « Honor and Glory in the *Iliad* », p. 179-230, décisif notamment pour l'analyse de la nature de l'autorité d'Agamemnon dans l'assemblée. Pour le monde divin et les relations entre hommes et dieux, voir D. JAILLARD, « Mises en place du panthéon dans les *Hymnes homériques*. L'exemple de l'*Hymne à Déméter* », *Gaia*, 2005, p. 49-62.

[6] *Il.* 1. 203, 214, avec les commentaires de P. PUCCI, *op. cit.*, p. 195-196.

[7] *Il.* 1. 211-214.

annoncé à Agamemnon les conséquences de son geste. « Un jour viendra où tous les Achéens regretteront Achille, et ce jour-là, tu ne pourras, malgré ta peine, les secourir, quand, sous les coups d'Hector, ce tueur d'hommes, ils mourront par milliers, et le dépit te rongera d'avoir fait cette offense au meilleur des Achéens »[8]. Puis, après que Patrocle — c'est sa première apparition importante sur la scène iliadique, à la fois discrète et évidente, comme celle d'un personnage de la tradition épique connu de tous[9] — a remis Briséis aux hérauts d'Agamemnon, Achille invoque sa mère divine, pour qu'elle intercède auprès de Zeus afin que « l'Olympien qui tonne sur les cimes » lui rende au moins la *timē* qui lui était promise[10]. Zeus accordera la victoire aux Troyens, Achille attendra dans la peine et le chagrin, *achos*, en savourant la rumeur de la défaite et la peine de ses compagnons, promesse de son honneur retrouvé.

S'il n'y avait dans la colère d'Achille aucun autre excès où se révèle plus précisément le déséquilibre constitutif de la figure héroïque du demi-dieu, dont le fils de Thétis, le meilleur des Achéens, est comme la quintessence, la résolution du conflit interviendrait au chant IX. Il n'y aurait pas d'*Iliade*. Agamemnon a reconnu la puissance d'aveuglement, l'*Até*, qui l'a égaré, il a envoyé à Achille une ambassade soigneusement choisie, chargée de restituer Briséis — intouchée — et de porter les somptueux présents par lesquels il sait pouvoir s'acquitter de sa dette. Mais Ajax, le meilleur des Achéens après Achille, Phénix, le précepteur de sa jeunesse, Ulysse, le plus persuasif des orateurs, échouent à le convaincre, Achille ne combattra Hector qu'une fois les Argiens tués, quand son propre vaisseau aura été attaqué[11], s'assurant alors une victoire solitaire au milieu d'un champ de morts. L'excès de cette colère, la rupture qu'elle implique avec tous les autres compagnons achéens, c'est à son ami le plus cher, Patrocle, qu'Achille en confie toute la puissance destructrice : « Zeus père, Athéna, Apollon. Si seulement aucun de tous les Troyens ne pouvait échapper à la destruction ni un seul des

[8] *Il.* 1. 240-244 (trad. F. MUGLER, modifiée).

[9] *Il.* 1. 336-338. En *Il.* 1. 307, Achille est simplement dit « regagner ses baraques avec le fils de Ménœtios (Patrocle) et ses compagnons ». Sur la place de Patrocle dans les traditions épiques non iliadiques, voir la mise au point nuancée de J. BURGESS, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001, p. 71-85.

[10] *Il.* 1. 353-354, avec *timēn* mis en exergue au début du vers.

[11] *Il.* 9. 650-655.

Argiens, tandis que toi et moi émergerions du massacre, si bien que nous deux, seuls, pourrions délier la couronne sacrée de Troie »[12]. Au paroxysme de la colère, la communauté des deux *philoi*, comme autosuffisante, se substitue à la communauté guerrière au sein de laquelle Achille a vocation à être le meilleur, et que le déni de sa *timē* a pour l'heure destitué de toute valeur. Au chant XXIII, Patrocle mort et vengé, l'excès de sa colère tout entier retourné vers Hector, Achille continuera à exprimer la nostalgie de ce tête-à-tête infini : « nous ne concevrons plus, vivants, toi et moi, nos projets, assis loin des chers compagnons (*philoi hetairoi*) »[13].

Qu'est-ce que cette colère sans mesure qui ébranle les partages, les rapports, les hiérarchies par lesquels une communauté humaine devient possible, qui dérègle les relations entre les hommes, les morts et les dieux, différant les funérailles de Patrocle, outrageant le corps défait d'Hector, privé de sépulture, transformant les oblations et sacrifices dus aux défunts en geste de pure violence ?[14] Quelle fonction y assume la relation avec Patrocle, elle-même si exclusive, si intense, qu'elle remplace pour un temps tout lien social, avant de conduire Achille à son plus grand exploit, au premier rang de ses compagnons Achéens retrouvés, la victoire sur Hector ? Un mot définit d'abord cette colère, *mēnis*[15], qui désigne la forme la plus destructrice de la colère ou du ressentiment des dieux, quand leur *timē*, leur position dans le partage des prérogatives divines a été méconnue. Quand elle s'abat sur les hommes, c'est souvent parce que ces derniers ont négligé un sacrifice, ce qui a privé le dieu du *geras* qui atteste et grandit ses *timai*, les prérogatives et honneurs qu'il a reçus en partage[16]. Quand elle exprime un conflit entre

---

[12] *Il.* 16. 98-100 (trad. NAGY, CARLIER-LORAUX, modifiée).

[13] *Il.* 23. 77-78 (trad. NAGY, CARLIER-LORAUX).

[14] L'égorgement par Achille de douze jeunes Troyens sur le bûcher de Patrocle est qualifié de *kaka erga*, d'œuvres mauvaises (*Il*, 23. 176 : *kaka de phresi mēdeto erga*). Les images archaïques évoquant les effets de la colère d'Achille soulignent cette violence qui subvertit les gestes du sacrifice. Voir C. BÉRARD, « La malemort et l'impossible sépulture », in M. GILBERT, *Antigone ou le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fidès, 2005, p. 59-71.

[15] *Il.* 1. 1-3. Voir C. WATKINS, « À propos de *mēnis* », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 72, 1977, p. 187-208 ; L. MUELLNER, *The Anger of Achilles.* Mēnis *in Greek Epic*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; G. NAGY, *op. cit.*, p. 73-75.

[16] Voir, par ex., *Il.* 5. 178.

puissances divines, elle peut avoir des effets cosmiques considérables[17]. Ainsi, quand Déméter, outragée dans sa *timē* par le rapt de sa fille Koré, fait sécession de l'assemblée des dieux, se réfugiant dans son temple d'Éleusis, dans la seule compagnie des hommes chez qui elle a choisi d'habiter[18], elle entreprend de « détruire (*phthisai*) les tribus des hommes nés de la terre, (…) afin, en même temps, de réduire complètement à néant (*kataphthinuthousa*) les honneurs (*timē*) des dieux immortels »[19]. Face à un péril majeur qui menace toute « l'économie divine », Zeus doit négocier et finalement concéder, à titre de compensation, des *timai* nouvelles à Déméter et à sa fille.

Dans l'épopée grecque archaïque, *mēnis* ne s'applique jamais aux colères des mortels, à l'exception de celles d'Achille et d'Énée, qui ont en commun d'être les fils d'une déesse, Thétis ou Aphrodite, et d'un mortel. Leur disproportion par rapport à l'humanité commune, fût-elle celle, globalement supérieure, de l'âge des héros, les rend accessibles à la puissance dévastatrice de la colère divine. La *mēnis* des deux demi-dieux a un autre trait commun, elle naît de ce que leur *timē* a été méprisée. Celle d'Énée se présente dans l'*Iliade* sous forme d'allusion à une tradition épique indépendante, peut-être rivale, dont le thème est strictement parallèle au schème iliadique de la colère d'Achille[20]. Lorsque Déiphobe, un fils de Priam, cherche son allié Énée sur le champ de bataille, « il le trouva qui se tenait au dernier rang, car il avait toujours de la colère (*epemēnie*) contre le brillant Priam, parce que Priam ne l'*honorait* pas (*ou ti tiesken*), tout valeureux qu'il était parmi les héros »[21]. La relation entre la *mēnis* et la diminution de la *timē* s'avère si intime que l'*Iliade* n'emploie jamais le terme pour qualifier la colère qu'Achille éprouve envers Hector après la mort de Patrocle, quelle qu'en soit par ailleurs la

---

[17] D. JAILLARD, *op. cit.*, L. MUELLNER, *op. cit.*, p. 5-31.

[18] *HhDem* 92-93. La réclusion de Déméter n'est pas sans parallèle avec le soliloque qu'Achille entretient avec Patrocle.

[19] *HhDem* 351-354 et, en parallèle, *HhDem* 310-312 : « Déméter aurait complètement détruit la lignée des hommes mortels par la douloureuse famine, et elle aurait ainsi privé les dieux de l'honneur (*timē*) glorieux des parts privilégiées et des sacrifices ».

[20] G. NAGY, *op. cit.*, p. 265-275.

[21] *Il.* 13. 459-461 (trad. NAGY, CARLIER-LORAUX), où l'on trouve les formes verbales à la place des substantifs.

force destructrice qu'exprime plutôt, dans cette situation nouvelle, la notion connexe de *menos*[22].

Ce sont alors la peine et le deuil, *achos* et *penthos*, pour la mort de Patrocle, son *hetairos*, qui conduisent Achille à reprendre le combat[23], qui convertissent sa *mēnis* en une autre forme de colère, qui, pour être marquées d'une *sauvagerie* et d'une *violence* égales[24], n'en produisent pas moins des effets diamétralement opposés, en restituant au héros sa place et en grandissant son statut et sa *timē* au sein de la communauté guerrière achéenne. Le lien de *philotēs* rétabli avec ses compagnons[25], la colère du héros, redirigée avec une égale démesure vers Hector et les Troyens, englobe jusqu'à Briséis, cause indirecte de la querelle avec Agamemnon et de la mort de Patrocle. « Il eût mieux valu qu'Artémis la tuât d'une flèche, lorsque, après le sac de Lernessos, elle entra dans ma nef. Moins d'Achéens auraient ainsi mordu la terre et péri sous les coups du fait de mon ressentiment (*emeu apomēnisantos*) »[26].

Le long dialogue avec sa mère Thétis dans lequel Achille exprime sa décision de rejoindre ses compagnons achéens et de combattre Hector[27] est ponctué de *nun de*, « mais maintenant », qui scandent, au delà même du complet retournement qu'induit la mort de Patrocle, le moment décisif où se joue le destin du héros, où il réaffirme et assume pleinement le choix héroïque qu'il a fait en partant pour Troie. Il acquiesce à sa propre mort qu'il sait devoir

---

[22] Sur l'équivalence fonctionnelle de *mēnis* et *menos*, voir G. NAGY, *op. cit.*, p. 73, n. 2. En tant que la *mēnis* porte sur un conflit de *timē*, elle est susceptible de réciprocité. En ce sens, Agamemnon peut dire à Achille « qu'ils éprouvent de la *mēnis* l'un vis-à-vis de l'autre, dans leur querelle (*eris*) » (*Il.* 19. 58), bien que le statut « plus humain » d'Agamemnon ne le rende pas accessible à l'excès sans mesure de la *mēnis* divine qu'éprouve Achille.

[23] *Il.* 18. 22-126. Voir G. NAGY, *op. cit.*, p. 96-117.

[24] On peut mettre en parallèle les remarques d'Ajax au chant IX, au moment de l'échec de l'ambassade portant réparation à Achille, alors qu'il est encore sous l'emprise de la *mēnis* : « il a ensauvagé (*agrion theto*) son esprit (*thumos*) au grand cœur dans sa poitrine » (*Il.* 9. 629), « l'homme sans pitié » (*Il.* 9. 632), et le commentaire d'Apollon à propos des outrages infligés par Achille au cadavre d'Hector : « Il connaît des voies violentes (*agria*) » (*Il.* 24. 41), « il a perdu la pitié » (*Il.* 24. 44, trad. NAGY, CARLIER-LORAUX).

[25] Sur la *philia* et la *philotēs* dans leurs aspects institutionnels, voir E. BENVENISTE, *op. cit.*, tome 1, p. 335-353.

[26] *Il.* 19. 59-62 (trad. F. MUGLER).

[27] *Il.* 18. 73-139.

suivre celle d'Hector. « On me verra, à mon tour, gisant sur le sol quand la mort m'aura frappé ». Ce que confirme Thétis : « ta fin est proche, mon enfant, si j'en crois tes paroles »[28]. Il la désire : « Que je meure à l'instant, puisque je n'ai pu arracher mon ami (*hetairōi*) à la mort ». Cette mort, à cet instant voulue, comme la conséquence inéluctable, désirable, de celle de Patrocle, est la contrepartie du *kleos aphthiton*, de la gloire impérissable, que lui conférera la tradition épique qui le célébrera. « Maintenant, puissé-je gagner une noble gloire (*nun de kleos esthlon aroimēn*) » (*Il.* 18. 121), *kleos* qui sera en même temps pour les Troyens peine et deuil. Pour reprendre la belle formule de G. NAGY, « c'est avec son affliction à propos de Patrocle, que la figure d'Achille entre dans le royaume de la gloire, *kleos* »[29].

Toute la démesure d'Achille dans l'*Iliade* tient d'abord à ce qu'il porte à son paroxysme la « tragédie » du héros mortel[30], cette disproportion entre origine divine et destin de mort, que les lamentations de sa mère expriment avec une particulière intensité à chacune de leurs rencontres. « Mon enfant, pourquoi t'ai-je laissé grandir ? (...) La mort te guette, c'est pour ce triste sort que tu es né »[31]. « Misérable et malheureuse mère que je suis d'avoir donné le jour à un fils brave et sans reproche, le meilleur des héros (*exochon hērōōn*). (...) Il ne reviendra pas et ne sera pas accueilli sous le toit de Pélée. Tant que je l'ai vivant et que ses yeux voient le soleil, il souffre et ma présence ne lui est en rien utile »[32]. Avec l'excès de l'extrême jeunesse, Achille a fait le choix de la vie brève, vouée à la belle mort, « dans la fleur de l'âge », *hēbes anthos*[33], et à une gloire impérissable. Ou plutôt, ce choix s'est imposé de lui-même quand la ruse d'Ulysse, chargé de le convaincre de venir à Troie, lui a montré une épée, au milieu des filles de Lycomène. Mais à la différence d'Ulysse qui obtient, au terme de ses épreuves, à la fois le *kleos*, la gloire, et le *nostos*, le retour — c'est le thème même de l'*Odyssée* —,

---

[28] *Il.* 18. 95.

[29] G. NAGY, *op. cit.*, p. 102, développant l'idée de D. SINOS, *Achilles, Patroklos and the Meaning of Philos*, Innsbruck, 1980, p. 104.

[30] Sur le tragique de la figure d'Achille, voir J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, trad. française, Paris, Flammarion, 1984 (1975), p. 137-144.

[31] *Il.* 1. 414-418 (trad. F. MUGLER).

[32] *Il.* 18. 54-62 (trad. F. MUGLER).

[33] J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 42-43.

Achille ne peut acquérir le *kleos* qu'au prix du *nostos*. Mourir à Troie est une condition nécessaire pour qu'il gagne un *kleos aphthiton*[34], en d'autres termes, pour qu'il devienne « le héros d'une tradition épique qui ne mourra jamais »[35]. Mener une vie de mortel, chez lui, en Phthie, y connaître une vieillesse prospère et heureuse au milieu des siens, c'est au contraire le moyen assuré de perdre la gloire[36]. Cette opposition constitutive du destin d'Achille est portée par le nom même du pays de ses pères, Phthie. Construit sur la racine *phthi-* « périr », la Phthie est, littéralement, « le pays du dépérissement » qui est explicitement opposé, dans la diction iliadique, au « périr à Troie » (*phthisesthai*), qui garantit à Achille, la gloire « impérissable » (*a-phthiton*)[37]. En une antithèse particulièrement riche, la terre de Phthie, féconde et « nourricière d'hommes », *bōtianeira*[38], voue Achille à la forme la plus radicale de la mort, l'*oubli* (*lēthē*), quand la mort à Troie le fait entrer dans une Mémoire qui ne mourra pas, portée par les Muses, filles de Mnémosyné[39].

Il est pourtant comme une « part » de lui-même, un *double*, qui semblait devoir échapper à ce destin, et lui laisser quelque chose du retour interdit. C'est Patrocle, son compagnon, qu'il avait promis à son père Ménœtios de faire revenir sain et sauf. La mort de Patrocle renvoie Achille à la radicalité de son destin héroïque et à la douleur sans fin qu'il porte. « Mon cœur espérait jusque là que je serais le seul à périr (*phthisesthai*) en Troade, que tu reviendrais (*neesthai*) en

---

[34] *Il.* 9. 412-413 : « si je reste ici à me battre devant les murs de Troie, j'aurai perdu le retour sain et sauf au logis (*nostos*), mais j'aurai gagné une gloire (*kleos*) impérissable », vers repris par Achille du point de vue rétrospectif de la *nekuia* odysséenne, 9. 341.

[35] G. NAGY, *op. cit.*, p. 102.

[36] *Il.* 9. 414-416 : « si au contraire, je rejoins les rives de mes pères, cette noble gloire (*kleos*) périt, mais j'aurai longue vie et n'atteindrai que sur le tard le terme de mes jours » (trad. F. MUGLER, modifiée).

[37] *Il.* 19. 328-330.

[38] *Il.* 1. 155...

[39] *Od.* 24. 60-94, autour du bûcher d'Achille, « de leur belle voix, les neuf Muses ensemble te chantèrent un thrène (...). C'est ainsi qu'à ta mort, a survécu ton nom et que toujours Achille aura, chez tous les hommes, la plus noble des gloires (*kleos esthlon*) » (trad. V. BÉRARD), tradition commentée par Pindare, *Isth.* 8. 62-66 : « Quand Achille mourut, les chants ne le quittèrent pas, mais les jeunes filles de l'Hélicon (les Muses) se tinrent à côté de son bûcher (...). C'est ainsi que les dieux décidèrent de confier l'homme valeureux, tout mort qu'il était (*phthimenos*), au chant des déesses ». Voir G. NAGY, *op. cit.*, p. 174-209.

Phthie, afin d'y ramener mon enfant de Skyros, de lui montrer tout ce qui m'appartient, mon domaine, mes gens et ma demeure vaste et haute. Car j'imagine que Pélée est mort à tout jamais. Tel, il pleurait et les anciens gémissaient à leur tour »[40]. Aux yeux d'Achille, Patrocle aurait dû jouer le rôle de substitut de cette part impossible de lui-même : le *basileus* régnant sur ses terres en paisible successeur de Pélée — comme une autre fin de l'*Odyssée*. Ce faisant, la mort de Patrocle, tout en rendant Achille à ses compagnons achéens, marque l'ultime rupture avec tout ce qui liait encore le héros à l'existence ordinaire des hommes. Il est désormais tout entier au jeu de l'exploit, de la mort et de la gloire. J.-P. VERNANT[41] a bien mis en lumière cette tension constitutive de l'existence héroïque, qui est une composante décisive de la démesure d'Achille, la tension entre « l'absolu » de l'exploit héroïque où, à chaque moment, la vie s'expose et se met tout entière en jeu, et les règles d'un statut assumé et reconnu dans le fonctionnement normal d'une société qui doit composer l'équilibre des *timai*, des hiérarchies et des valeurs qui la constituent. Aux privilèges et aux richesses de la *timē* royale d'Agamemnon que Nestor, le conseiller sage, l'invite à respecter comme venant de Zeus, Achille oppose l'instant décisif du combat où se jouent la mort et le *kleos*[42]. « La vie d'un homme ne se retrouve pas, elle ne se laisse plus enlever ni saisir du jour où elle est sortie de l'enclos de ses dents »[43]. Demeurant volontiers à l'arrière[44], Agamemnon « n'a pas franchi la ligne qui sépare le commun des hommes de l'univers proprement héroïque »[45]. Et les cadeaux qu'il fait parvenir à Achille, par l'intermédiaire de l'ambassade, en compensation de l'outrage subi, si somptueux soient-ils, ne conviennent qu'au jeu des échanges entre *basileis* ; ils ne confirmeraient pour Achille qu'une *timē* ordinaire — « Phénix, vieux père, qu'ai-je à faire d'un tel honneur ? »[46] —, incommensurable avec le statut

[40] *Il.* 19. 328-337.
[41] J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 47-50.
[42] Le vaincu héroïque n'est pas privé de *kleos*, mais son *kleos* appartient à la part du vainqueur.
[43] *Il.* 1. 408-410.
[44] *Il.* 1. 227-229 ; 9. 332.
[45] J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 46.
[46] *Il.* 9. 607-608.

héroïque exceptionnel du meilleur des Achéens[47]. Quelque prix qu'Achille accorde à la part de butin qui répondra à l'exploit accompli, à l'honneur et au mépris dont elle témoigne chez ses compagnons achéens, le seul *geras* à la mesure de sa *timē* est le *kleos aphthiton*, par lequel il échappe à la mort dans la mémoire divine de la tradition épique.

En miroir, Patrocle apparaît d'abord du côté de tout ce qu'Achille rejette, de cette part impossible. Plus âgé, il a reçu de son père la mission de veiller sur le héros : « Achille, par la race, est au dessus de toi, mon fils, mais il est ton cadet, même s'il t'est supérieur, à toi de lui parler avec sagesse, de l'instruire et de le diriger : il verra bien ce qu'il y gagne »[48]. Il excelle par sa modération, sa douceur, sa patience, son goût de la médiation, entre Achéens et Achille notamment. Les lamentations de Briséis sur son corps en témoignent : il ne la laissait pas pleurer sur le mari et les frères qu'Achille lui avait tués, l'assurant qu'il ferait d'elle l'épouse légitime du héros, qu'ils célébreraient leurs noces au milieu des Myrmidons : « c'est pourquoi sur ton cadavre, je verse des larmes sans fin, sur toi qui étais toujours si doux (*meilichon aiei*)[49] ». Guerrier estimable[50], il accompagne Achille dans ses expéditions, sans figurer parmi les meilleurs (*aristoi*) à qui l'exploit d'un duel exceptionnel vaudra un *kleos* spécifique. *Therapōn* « au service » d'Achille[51], il entretient avec son compagnon (*philos hetairos*), du fait du rapport d'âge et de l'étroite *philia* qui les lie, une relation marquée par la réciprocité et une relative égalité[52], que figure, par exemple, le médaillon de la célèbre coupe du peintre de Sosias, où l'on voit Achille bander Patrocle

---

[47] *Il.* 9. 387, pour Achille, Agamemnon n'a pas payé sa dette, 392 : « il n'a qu'à choisir un autre Achéen qui lui ressemble et soit plus royal (*basileuteros*) que moi ».

[48] *Il.* 11. 786-789 (trad. F. MUGLER).

[49] *Il.* 19. 287-300.

[50] Voir J. BURGESS, *op. cit.*, p. 71-73, 76-77, pour les exploits qui lui sont accordés en dehors de la tradition iliadique.

[51] Le *therapōn* peut être l'écuyer, Patrocle n'est toutefois pas le conducteur habituel du char d'Achille, et dans la plupart des traditions, il semble avoir combattu sur son propre char, cf. J. BURGESS, *loc. cit.* Le lien de subordination est indéniable, mais il n'y a pas lieu de surdéterminer des formules telles : « Achille dit, et Patrocle obéit à son cher compagnon (*philō hetairōi*) » (*Il.* 1. 345 ; 9. 205 ; 11. 616) qui sont neutres lorsque aucune réaction n'est attendue de la part de l'interlocuteur. Sur le *therapōn* comme substitut, voir G. NAGY, *op. cit.*, p. 33.

[52] Sur l'engagement réciproque des *philoi*, l'*aidōs* qui préside à leur rapport, voir E. BENVENISTE, *op. cit.*, tome 1, p. 430-353.

blessé[53]. Par ses larmes, il sait toucher Achille[54], il sait aussi trouver les mots pour apaiser sa colère et convaincre le héros de lui céder sa place et ses armes, à la tête des Myrmidons, au pire de la défaite achéenne[55].

C'est dans un long tête-à-tête avec Patrocle, dont nous avons déjà pu souligner le caractère exclusif et excessif, qu'Achille se réfugie pendant toute la période où il s'est retiré du combat. Au chant IX, les ambassadeurs d'Agamemnon les trouvent ensemble, face à face (*enantios*), Patrocle écoutant en silence (*siōpēi*) Achille en train de chanter les exploits des héros en s'accompagnant de la lyre[56]. Or ce temps de retrait, pendant lequel l'étroite communauté qu'il forme avec Patrocle vaut à ses yeux plus que l'entière armée achéenne, où le rêve héroïque se résume aux exploits qu'ils pourraient accomplir seuls, ensemble[57], correspond, de l'instant où sa *timē* a été méprisée jusqu'à la mort de Patrocle, à une mise à distance du choix héroïque. Achille affirme la supériorité de la vie sur la mort glorieuse : « si j'ai l'appui des dieux et rentre en mon pays, il ne tiendra qu'à moi de choisir une épouse (...) et de jouir paisiblement des biens du vieux Pélée. Pour moi, la vie (*psuchē*) a plus de prix que toutes les richesses que possédait la bonne cité d'Ilion (...), la vie est un bien qui nous échappe et s'envole sans retour »[58]. Et après avoir rappelé le choix qui lui est donné entre *kleos* et *nostos*, Achille annonce son départ et conseille à tous le retour[59]. Mais, à la différence du point de vue odysséen que la Nekuia place dans la bouche d'Achille mort : « je préférerais être le dernier des serviteurs dans une maison étrangère plutôt que de régner sur le peuple éteint des morts (*kataphthimenoisi*) »[60], les paroles d'Achille dans l'*Iliade* ne trahissent qu'un suspens du choix, ambigu, hanté par le mémoire de la *timē* perdue et par l'écho infini des exploits héroïques que son chant célèbre pour Patrocle, l'auditeur solitaire en qui se mire sa nostalgie et son

[53] Kylix à fig. rouge, Berlin, Stattliche Museum (Antikensammlung), F 2278, v. 500, de Vulci.

[54] *Il.* 16. 1-19.

[55] *Il.* 16. 21-100.

[56] *Il.* 9. 185-195.

[57] *Il.* 16. 97-100 : « si seulement (...) nous pouvions, nous deux, seuls, délier la couronne sacrée de Troie ».

[58] *Il.* 9. 397-409.

[59] *Il.* 9. 357-363, 417-419.

[60] *Od.* 11. 489-491.

désir du *kleos*. Achille chante les *klea andrōn*. Il est tout entier dans l'attente de la victoire troyenne, que Thétis a obtenue pour lui, qui fera éclater sa supériorité et lui restituera cette *timē* qu'il peut dire tenir de Zeus et préférer aux dons royaux d'Agamemnon[61]. Le tête-à-tête avec son compagnon révèle en fait l'impossibilité de tout autre choix que le choix héroïque — mort et *kleos*.

Rien n'est donc plus ambigu que l'autorisation qu'il donne à Patrocle de combattre à sa place. La longue réponse d'Achille oscille entre anticipation de la réconciliation, « laissons le passé, nul ne saurait conserver en son cœur un courroux obstiné »[62], et réaffirmation de la rupture, « attaque en force pour sauver nos nefs, de peur que nous soit ôté tout espoir de *retour* »[63]. Mais en confiant à son cher compagnon ses armes divines, en produisant au milieu des Troyens son image terrifiante en qui tous pourront reconnaître sa présence[64], Achille, sans rien céder sur sa colère, est déjà lui-même de retour sur le champ de bataille. Certes par la prière qu'il adresse à Zeus dodonéen, il demande « que s'attache aux pas de Patrocle le *kudos* », la force irrésistible et rayonnante que les dieux accordent au guerrier le temps de la victoire[65], il s'interroge sur la capacité de son compagnon à l'emporter en son absence[66], mais on ne peut que se demander si Patrocle n'opère pas essentiellement, dans toute son *aristeia*, comme un substitut d'Achille, comme son double. Ce n'est pas pour sa propre gloire que Patrocle se bat, c'est à Achille que reviendront la *timē* et le *kudos* qu'il obtiendra dans la victoire : « tu

[61] *Il.* 9. 607-608 : « j'estime assez de recevoir ma *timē* du destin de Zeus » (*phroneō de tetimēsthai Dios aisēi*), une origine qui renvoie à la fois à la décision des armes et, contextuellement, au renversement des rapports de force que Zeus a voulu pour honorer Achille.

[62] *Il.* 16. 60-61, où le terme désignant la colère est *cholos* et non *mēnis*.

[63] *Il.* 16. 80-82, où l'on peut entendre l'écho de la réponse d'Achille à Ajax, 9. 650-655, il ne reprendra le combat que lorsque Hector s'attaquera à ses propres bateaux.

[64] *Il.* 16. 280-284 : « Leur cœur de tous s'émut, craignant qu'Achille n'eût renoncé à sa colère et choisi l'amitié (*philotēta*) ; chacun chercha des yeux où fuir le gouffre de la mort » (trad. F. MUGLER).

[65] *Il.* 16. 241, sur le *kudos*, voir E. BENVENISTE, *op. cit.*, tome 2, p. 76-82 et D. JAILLARD, « *Kûdos aresthai* (emporter le *kûdos*). Le *kûdos* des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux », *Gaia* 11, 2007, p. 85-99.

[66] *Il.* 16. 242-246 : « affermis son cœur en sa poitrine afin qu'Hector apprenne si notre *therapōn* peut lui-même se battre, ou si ses redoutables bras ne font vraiment fureur (*mainonth'*) que lorsque j'entre moi aussi dans la rude mêlée ».

peux conquérir pour moi grand honneur (*timēn*) et grand *kudos* chez tous les Danaens »[67]. La victoire de Patrocle sur un héros tel que Sarpédon, un fils de Zeus, peut-elle être autre chose qu'une victoire « par procuration » d'Achille lui-même, dont Patrocle porte justement les armes divines ? Quant à l'élan qui portera Patrocle à transgresser les limites qu'Achille lui a imposées[68], en se lançant à l'assaut des murs de Troie, c'est celui-là même du meilleur des Achéens, dont il semble alors tout entier « possédé ». En combattant à travers Patrocle, Achille se donne un moyen héroïque de régler sa querelle d'honneur avec Agamemnon et de réintégrer son statut sans humiliation. Il pourra recevoir les dons d'Agamemnon et des Achéens, compensation indispensable à son retour, comme prix de la victoire, et non comme des cadeaux qui lieraient sa *timē* à la *timē* d'un roi[69]. Mais la substitution n'est pas sans péril, une désobéissance victorieuse de Patrocle diminuerait la gloire d'Achille : « si l'époux tonnant d'Héra te donne d'emporter le *kudos*, résiste surtout au désir de combattre sans moi les Troyens, car tu diminuerais ma *timē* (*atimoteron de me thēseis*) »[70]. Devenu le double du héros, Patrocle est tout entier dominé par l'ardeur sans mesure d'Achille qui le précipite dans la mort. Dès que « Patrocle sortit, égal à Arès (*isos Arēi*), ce fut le début de son malheur »[71].

On a souvent souligné combien la mort de Patrocle doublait et répétait la mort d'Achille dont le récit reste extérieur à l'*Iliade*, qui ne l'introduit que par allusion[72]. L'un et l'autre meurent en tentant de prendre les remparts de Troie[73], tués par un mortel que seconde

---

[67] *Il.* 16. 84-85.

[68] *Il.* 16. 91-95.

[69] *Il.* 16. 85-88. L'offre d'Agamemnon, au chant IX, de lui donner en mariage une de ses filles, la souveraineté sur des villes conquises, était à cet égard particulièrement ambiguë, elle liait Achille d'une manière qui ne pouvait que susciter son refus.

[70] *Il.* 16. 88-90.

[71] *Il.* 11. 604 (trad. NAGY, CARLIER-LORAUX).

[72] Dans les récits épiques qui forment la suite de la guerre de Troie, la mort d'Achille intervenait dans l'*Éthiopide*, épopée perdue du cycle troyen, qui faisait suite à l'*Iliade*. La relation du héros à la mort et à l'immortalité s'y configure toutefois de manière très différente que dans l'*Iliade* (cf. G. NAGY, *op. cit.*, p. 174-209). Achille est promis à une immortalité lointaine, une île des bienheureux.

[73] *Il.* 22. 359-360, pour la mort d'Achille : « Paris et Phoibos Apollon, tout brave que tu es, te donneront la mort devant les portes Scées » ; 23. 80-81, « toi aussi, tu

Apollon[74], Patrocle en substitut d'Achille revêtu de ses armes. Il y a sans doute là une nécessité interne à la tradition iliadique où le récit de la mort de Patrocle, miroir anticipé de la mort d'Achille, contribue à sceller le destin du héros. Achille lui-même entrevoit sa fin lorsqu'il interdit par avance à Patrocle de pousser plus avant s'il veut éviter les traits d'Apollon[75]. En Patrocle, par lui-même si différent, Achille contemple le destin qu'il s'est choisi, entre retour, pour lui impossible, mort héroïque et gloire impérissable ; avec la mort de Patrocle, il peut à la fois réintégrer pleinement la communauté guerrière hors de laquelle sa *timē* est vaine, et se précipiter tout entier dans l'exploit solitaire qui lui vaudra le *geras* impérissable du *kleos*. Le nom de Patrocle, *Patro-kleēs*, se laisse interpréter comme le *kleos* des ancêtres. Il porte très exactement la fonction que joue le jeu de relation spéculaire si complexe qu'entretiennent les deux compagnons. Non seulement, ainsi que le souligne G. NAGY[76], c'est la mort de Patrocle « qui produit la gloire (*kleos*) d'Achille dans la tradition de l'*Iliade* » et confère à ses exploits, comme s'il était déjà mort, le statut de « *klea* des hommes du passé, des héros »[77], ces exploits des ancêtres que Phénix lui rappelait pour le ramener au combat. Mais plus largement, c'est au jeu de miroir d'Achille et de Patrocle que l'*Iliade* explore, de manière privilégiée, entre altérité et double, toutes les tensions, toutes les ambiguïtés qui traversent l'existence héroïque dont Achille est par excellence la figure, dans son excès et sa démesure. Les amitiés héroïques contribuent à structurer les figures épiques du héros. Ultime lien dans la mort, les lamentations sur Patrocle préfigurent le thrène que Thétis, les Néréides et les Muses entonneront autour du bûcher d'Achille[78], alors que leurs cendres seront réunies dans une urne commune[79].

Peut-être est-il aussi à cet égard significatif que dans les cultes d'Achille, la présence de Patrocle soit plutôt associée à son aspect

---

dois mourir sous les murs de la cité », 17. 403-404 : la bataille pour le corps d'Achille aura lieu sous les murs.

[74] *Il.* 16. 788-796. Apollon lui-même lie leur mort quand il déclare à Patrocle : « le destin ne veut pas que la cité des fiers Troyens soit prise par ta lance ni par celle d'Achille, un héros bien plus fort que toi » (*Il.* 16. 707-709).

[75] *Il.* 16. 93-96.

[76] G. NAGY, *op. cit.*, p. 111-115.

[77] *Il.* 9. 524-525.

[78] *Od.* 24, 36-92.

[79] *Il.* 23. 82-92.

héroïque qu'à son aspect divin — ce dernier tend à privilégier les traits cosmiques qu'il partage avec sa mère Thétis. Lors des sacrifices que les Thessaliens célèbrent pour Achille sur le rivage de Troade, Patrocle est invité à se joindre à Achille pour un festin (*dais*) en tête-à-tête, offert comme à des morts sur le tombeau du héros, tandis qu'Achille reçoit seul des honneurs divins sur la plage, occasion de festin pour les hommes, et Thétis un hymne depuis le bateau, au large du rivage[80].

Dominique JAILLARD
Université de Lausanne

[80] PHILOSTRATE, *Her.* 53. 8-23, avec les commentaires de G. EKROTH, *The sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos.* Supplément 12, Liège, CIERGA 2002, p. 101-104, 122-123.

INDEX

Auteurs cités

Références bibliques

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang. Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Bá'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literarge-schichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / OTTO EDZARD DIETZ / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*. Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger, Walther Sallaberger und Markus Wäfler. 1040 Seiten. 2004.

Bd. 160/5 KLAAS R.VEENHOF / JESPER EIDEM: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*. Annäherungen 5. Herausgegeben von Markus Wäfler. 384 Seiten. 2008.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY / THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. Ca. 200 Seiten. 2011.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Farᶜah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages illustrations. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE

CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ʿAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farʿa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Présentation de l'ouvrage

Le colloque international organisé par le Collège de France les 6 et 7 avril 2009 s'est attaché à un grand thème, propre à l'idéologie proche-orientale, celui du «jeune héros»: autre que ces «aînés» auxquels les civilisations traditionalistes du Proche-Orient réservaient généralement le pouvoir et dont l'anthroponymie proclament fièrement l'aînesse, il réussit pourtant la plupart du temps, ou au moins pour un temps, à s'imposer, tant par ses dons personnels que par l'inconstance des dieux qui n'accordent pas leur faveur toujours aux mêmes. Les illustrations en sont multiformes. On a choisi de montrer que la typologie du thème répondait à des critères précis selon les époques. Sur une durée d'un millénaire et demi les différentes façons d'appréhender cette figure correspondent en fait, chacune, à un mode particulier d'attestation. Il n'était pas possible, même en en restant à un niveau régional, d'établir une typologie complète du «jeune héros». Diverses formes qui tiennent au mythe romancé, le plus souvent sous forme épique, mais aussi au discours historique, ont été étudiées par nos différents contributeurs.
Après une introduction générale (Liverani), la première partie est consacrée aux récits historiques et littéraires de l'ascension réussie ou non du jeune héros à la royauté: Samsî-Êrah, Idrimi, David, Saül et Assarhaddon (Guichard, Durand, McKenzie, Edelman, Marti). Ensuite on trouvera une section sur des jeunes héros non-royaux et pourtant dépeints à l'aide des catégories royales: Samson, Moïse et Daniel (Lemardelé, Römer, Langlois). Deux contributions consacrées à Athalie et Esther (Lemaire, Macchi) abordent le thème de l'héroïsme féminin, et une dernière section s'intéresse aux amitiés héroïques: Gilgameš et Enkidu, David et Jonathan, Achille et Patrocle (Ziegler, Nihan, Jaillard).

About this book

The international conference organized by the College of France on April 6-7, 2009, addressed a major theme within Near Eastern ideology: the «Young Hero». Different from those «elders» who were given power by traditionalistic Near Eastern civilizations and whose anthroponymy proudly underlined their eldership, the young hero nonetheless succeeds most of the time, or at least for a time, through his personal gifts as much as the inconstancy of gods who do not always favor the same men. Illustrations are multiform. We chose to show that the theme's typology matched precise criteria within time periods. Over a millennium and a half, each of the different ways of apprehending this figure corresponds to a specific attestation type. It was not possible, even at a regional level, to establish a complete «young hero» typology. Various forms pertaining to romanced myth, most often through epic form, but also to historical discourse, have been studied by our contributors.

After a general introduction (Liverani), the first part deals with historical and literary accounts of the young hero's (un)successful rise to kingship: Samsî-Êrah, Idrimi, David, Saul and Esarhaddon (Guichard, Durand, McKenzie, Edelman, Marti). We then find a section on non-royal young heroes yet depicted by means of royal categories: Samson, Moses and Daniel (Lemardelé, Römer, Langlois). Two contributions on Athaliah and Esther (Lemaire, Macchi) deal with the theme of feminine heroism, and a last section focuses on heroic friendships: Gilgameš and Enkidu, David and Jonathan, Achilles and Patroclus (Ziegler, Nihan, Jaillard).